Söyleşiler

SEYYİD HÜSEYİN NASR

insan yayınları

insan yayınları: 200
söyleşi dizisi: 2

ISBN 975 - 574 - 134 - 8

insan yayınları
klodfarer cad. kültür apt. 27/5
divanyolu-istanbul
tel: 516 08 28 - 518 08 78

redaksiyon
mahmut erol kılıç

tashih
meral kuzu

dizgi - içdüzen
siyahgül, 527 77 22

baskı-cilt
paşahan matbaası

kapak baskı
matsan

kapak düzeni
murat çiftkaya

istanbul
nisan, 1996

Söyleşiler

SEYYİD HÜSEYİN NASR



insan yayınları

SEYYİD HÜSEYİN NASR

1933 yılında Tahran'da doğdu. Yüksek öğrenimini ABD'de, Massachusette Institute of Technology'de fizik dalında yaptı. Harvard Üniversitesi'nde bilim tarihi alanında doktora yaptıktan sonra 1958 yılında İran'a döndü. Bir süre Tahran Üniversitesi'nde felsefe ve bilim tarihi profesörlüğünde bulundu. 1962-1965 yılları arasında Harvard'da bilim tarihi dersleri verdi. 1972 yılında Tahran Üniversitesi rektörlüğüne getirildi. Halen ABD'de George Town Üniversitesi'nde İslâm araştırmaları profesörü olarak görev yapmaktadır.

Nasr'ın bir çoğu yayınevimiz tarafından olmak üzere Türkçe'ye çevrilen kitapları şunlardır: *İnsan ve Tabiat* (çev. Nabi Avcı, Yeryüzü Yayınları, İst. 1982); *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı* (çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İst. 1984); *Üç Müslüman Bilge* (çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İst. 1985); *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş* (çev. Nazife Şişman, İnsan Yayınları, İst. 1985); *İslâm'da idealler ve Gerçekler* (çev. Ahmet Özel, Akabe Yayınları, İst. 1985); *Batı Felsefeleri ve İslâm* (çev. Selahattin Ayaz, Bir Yayıncılık, İst. 1985); *İslâm'da Düşünce ve Hayat* (çev. Fatih Tatlılıoğlu, İnsan Yayınları, İst, 1988); *Felsefe, Edebiyat ve Güzel Sanatlar* (çev. Hayriye Yıldız, Akabe Yayınları, İst. 1988); *İslâm ve İlim* (çev. İlhan Kutluer, İnsan yayınları, İst. 1989); *Modern Dünyada Geleneksel İslâm* (çev. Savaş Şafak Barkçın - Hüsamettin Aslan, İnsan Yayınları, İst. 1989); *Molla Sadrâ ve İlâhi Hikmet* (çev. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İst. 1990); *İslâmda Bilim ve Medeniyet* (çev. Nabi Avcı, Kasım Turhan, Ahmet Ünal, İnsan Yayınları, İst. 1991); *İslâm Sanatı ve Maneviyatı* (çev. Ahmet Demirhan, İnsan yayınları, İst. 1992); *Makaleler I* (çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İst. 1995)

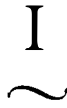
İçindekiler

Önsöz

"GELENEKSEL" DÜŞÜNÜŞ OKULUNUN çağımızdaki üstadlarından Prof. Dr. Seyyid Hüseyin Nasr ile farklı zamanlarda yapılmış muhtelif söyleşilerin bir araya getirilmesinden oluşan bu kitaptaki 7 söyleşinin soruları Amerikalılar tarafından sorulmuş ve Amerika'daki bâzı dergilerde bunlar yayınlanmıştır. 5 söyleşinin soruları ise Türkler tarafından sorulmuş ve cevapları bâzı dergilerde yayınlanmıştır. Kendisiyle yapılmış diğer 2 söyleşiden 1'i İran'lı, 1'i de bir Bosna'lı tarafından yapılmış olup özgün dillerinden dilimize çevrilmişlerdir. Ancak bu mülakatları yapan herkesin ilk önce Seyyid Hüseyin Nasr'ın kendisi hakkında bâzı sorularla söyleşiye başlamaları kaçınılmaz olarak bu kitapta bâzı tekrarların yer almasına sebebiyet vermiştir. Okuyucunun bu tekrarları mâzur göreceğini ümîd ederiz. Söyleşilere geçmeden önce S.H.Nasr'ın iki talebesi tarafından yazılmış, onun düşünce dünyasını özetleyen iki yazı ile Nasr'ın kendi Hikmet arayış serencâmı ile ilgili bir yazısını okuyacaksınız.

Yayıncı

I



SEYYİD HÜSEYİN NASR ÜZERİNE

1

Seyyid Hüseyin Nasr'ın yazdıkları

William Chittick

PROF. DR. SEYYİD HÜSEYİN NASR'IN yazılarıyla* ilk tanışma geride ya tatlı bir şaşkınlık bırakır veya tam aksine can sıkıntısı ve kasvete sebep olur. Bıraktığı etki ister olumlu ister olumsuz olsun, bunün tek bir sebebi vardır: Karşımızda parlak bir zekanın ürünü, muazzam bir bilgi birikiminin desteklediği, kolay anlaşılır ve ateşli bir dille yazılmış bir "din" veya daha doğrusu Nasr'ın kendi ifadesiyle "gerçek anlamda Gelenek" müdafası (apolejisi) var.

Dindar insanlar ve geleneksel bir dünya görüşüne karşı temayülü olan ve aynı zamanda birçok Doğulu yazarın sahte- bilimsel ve şişirilmiş bir müdafaacı tarzda yazdığı eserlerine biraz aşinalığı olanlar için Nasr'ın akılcı, ölçülü, ılımlı ve çok akıcı üslubu çok hoş bir değişiklik anlamına geliyor. Öte yandan, birkaç yıl öncesine ka-

*S.H.Nasr'ın bugüne kadar yazmış olduğu eserlerin ve yapmış olduğu çalışmaların kronolojik bir listesi Mehdi Eminrezâvî ve Zeylan Moris tarafından çıkarılmıştır. Bkz. The Complete Bibliography of the Works of Seyyed Hassein Nasr, Islamic Academy of Science, Malesia, 1994.

dar Batı dünyasına hakim olan ve günümüzde Doğu'da da hemen hemen aynı derecede rağbet görmeye başlayan daha akılcı (rasyonalist) bir dünya görüşüne sahip olanlar için ise Nasr'ın yazıları rahatsız edici. Bunun sebebi ise, Nasr'ın yazılarında sözde "modası geçmiş" olarak kabul edilen dinsel gerçeklik görüşünün kolay anlaşılır bir şekilde ve mantıksal bir bütün içerisinde sunulmasının yanısıra, modern dünyaya karşı en ufak bir aşağılık kompleksine kapılmadan veya temsil ettikleri görüşü hiçbir "müdafaaya" (apoleji) yeltenmeden yazılmış olması.

Nasr'ın eserlerinden herhangi birini açan okuyucu, kısa sürede yazarın değişik bir çevreden geldiğini hemen ve doğru olarak hissedecektir. Bunun yanısıra, kesinlikle belli bir homojenliğe sahip olmadıkları için modern dünyada tam bir keşmekeşliğe yol açan bir çok entellektüel düşünüş tarzını nasıl ustaca birarada yoğurduğunu da farkedebilir.

Nasr, 7 Nisan 1933 yılında Tahran'da doğdu. Doktor olan babası Seyyid Veliyyullah Nasr, Kaçar devrinin sonlarına doğru uzun yıllar eğitimci olarak çalışan ve Rıza Şah döneminde bugün eğitim bakanlığı olarak bilinen bir mevkide bulunan ünlü bir eğitimci ve bilim adamıdır. Annesi ise, geçen birkaç yüzyıl zarfında İran'da birçok ünlü din alimleri yetiştiren Kia ailesindendir. Hiçbir zaman İran'dan ayrılmamasına rağmen, Veliyyullah, modern dünyanın geleneksel İslâm dünyasını birçok açıdan tehdit ettiğini ve modern dünyanın kendi kaynaklarını kullanmadan bu tehditlerin ortadan kaldırılamayacağını farketti. İslâmî kurallar doğrultusunda büyük bir titizlikle yetiştirdiği ve büyük İran şairlerinin şiirlerini en iyi şekilde öğrenmeye ve ezberlemeye teşvik ettiği oğlunun yabancı bir eğitim alması konusunda ısrar etmesinin sebebi belki de budur. Bu arada talihsiz bir kaza geçirmesine ve eski sağlığına hiçbir zaman kavuşamayacağını bilmesine rağmen bu fikrinden vazgeçmedi ve 13 yaşındaki oğlunu lise eğitimi için Amerika'ya gönderdi. Birkaç ay sonra da hayata gözlerini yumdu.

Lise eğitimini tamamladıktan sonra MIT'te (Massachusette Ins-

titute of Technology) fizik bölümüne giren Nasr, yavaş yavaş gelenek, özellikle İslâm, konusuyla ilgilenmeye başladı. Kendisi gibi başka parlak gençlerle - ki şimdi bu gençlerin her biri kendi alanlarında ünlü birer bilim adamıdır - birlikte, merhum Georgio di Santillana'yı Hinduizm konusunda bir ders açmaya ikna ettiler. Bu olay karşılaştırmalı dinler konusu moda olmadan çok öncedir. Nasr, entellektüel hayatını oldukça fazla etkileyen Rene Guenon'un yazılarıyla tanışma imkânını bu sayede buldu. 1954'te MIT (Massachusette Institute of Technology) Fen Fakültesi'nden mezun olduktan sonra, jeoloji ve jeofizik konusunda çalışmalar yapmak üzere Harvard'a girdi. Ancak, geleneksel disiplinler konusundaki yoğun ilgisi yüzünden alanını değiştirerek, bilim ve felsefe tarihi dersleri almaya başladı. Harvard'daki eğitimi sırasında, İslâm tarihi ve düşüncesi konusunda H.A.R. Gibb, bilim tarihi konusunda George Sarton ve teoloji ve felsefe tarihi konusunda Hanry Wolfson gibi ünlü otoritelerden ders alma imkânı buldu.

Doktora eğitimini 1958'de tamamladıktan ve Harvard'da öğretim üyeliği yaptıktan sonra İran'a döndü ve Tahran Üniversitesi'nde doçent oldu. Ancak, eğitiminin hâlâ yetersiz olduğunun farkındaydı. Bir İranlı olarak doğup bu kültürde büyümesine ve bir Müslüman olarak yetiştirilmesine rağmen, entellektüel açıdan, kendi dininin geleneksel eğitimi konusunda, hâlâ yeteri derecede bilgi sahibi olmadığının farkındaydı. Bu yüzden, on yıla yakın bir süre İran'ın ünlü dinî otoritelerinin medreselerde ve evlerde verdiği dersleri takip etti. Bunlar arasında, Seyyid Muhammed Kâzım Asrar, Seyyid Ebu'l-Hasan Rafi Kazvinî ve Muhammed Hüseyin Tabatabâî gibi yüzyılın üç ünlü filozofunun yanısıra diğer geleneksel üstatlar da vardı. Nasr, bunlardan "kitaplarda olmayan birçok şeyi" öğrendiklerini yazıyor.

Nasr'ın aldığı eğitimin çok istisnaî olduğu ortada. Asıl istisnaî olan durum, sanki İslâmiyet'in temeli olan Birlik (Tevhid) ilkesini - ki, eserlerinde de sık sık bu ilkeden bahseder - kendi varlığında gerçekleştirmek istercesine, birbirlerinden çok farklı görülen akımları

ve çalışma alanlarını canlı ve faal bir bütün halinde yoğurarak, bir merkez etrafında toplayabilmesidir. Eğitiminin verdiği bu çeşitliliği eserlerinde de görmek mümkündür. Bazen akademik cübbe altına gizlense bile, eserlerindeki ortak ilke "*lâ ilâhe illallâh*'ın (Allah'tan başka İlah yoktur)" dır ve hayatında çok önemli bir yer tutan Merkez'i yansıtır. Yazılarında (örneğin, "Sufizm ve İnsanın Bütünleşmesi" ve "Kenar ve Eksen arasındaki Çağdaş İnsan") sık sık bu Merkez'den manevî hayatın ve aslında insan varlığının anahtarı olarak bahseder.

Kısaca, Nasr'ın yazılarında eşine sık rastlanmayan ve olağanüstü olan faktör, çeşitli faktörleri birbirine tamamlayarak, harmanlayan ve bir noktada toplayan bu görünmez kuvvettir. Öğretilerini mantıklı bir çerçeve içinde ve tutarlı bir şekilde okuyucuya sunabilen ender bilim adamlarının bazıları modern Batı'daki çeşitli disiplinlerde -bunların çok azı hem doğal bilimlere hem de beşerî bilimlere hakimdir-, bazıları ise geleneksel bilimler üzerinde belli bir eğitim görmüştür. Büyük olasılıkla, bütün bu bilim dallarını aşan manevî bir disiplinle biraraya toplayabilen, en azından İngilizce bir düzyazıda Sa'di veya Hafız'ın klasik Farsça'sını bir şekilde yakalayabilen - hayatta olan - bir düşünür daha yoktur.

Yazdıklarının listesine bir göz atmak bile Nasr'ın eserlerinin ne kadar çeşitli konularda yazıldığı hakkında bir fikir verebilir. Burada listeyi özetlemek istemiyorum. Onun bu kadar farklı konularda bu kadar çok eser yazmasındaki motivasyon ve amaçları hakkında bilgi vermek ve yazılarında göze çarpan bazı temalardan bahsetmekle yetineceğim.

Herşeyden önce, Nasr, bütün boyutlarıyla, özellikle de İslâm kelimesinin yalnızca "Allah'ın İradesi'ne teslim olmak" anlamına geldiği boyutuyla, İslâm dininin geçerliliğini yeniden ispatlamak üzere yola çıkmıştır. Nasr ve fikir hayatının geliştirmesinde yardımcı olduklarını sık sık dile getirdiği Guenon, A.K. Coomaraswamy, Marco Pallis, Martin Lings, Titus Burckhardt ve özellikle Schuon gibi yazarlar için Gelenek "çocukça ve modası geçmiş bir

mitoloji değil, gerçekten doğru olan bir bilimdir". Bu bakış açısı, Nasr'ın *İslâm'da İdealler ve Gerçekler** adlı eserinin çıkış noktasıdır. Bu, dindar bir müslüman tarafından İslâm dini üzerine yazılan, fakat dindar bir hristiyanı da gücendirmeyen belki de ilk kitaptır. Bunun yanısıra, karşılaştırmalı dinler konusunda yazdığı birçok eserinde de, İslâm gerçeğini savunurken, diğer inanışların bakış açılarını da tüm kalbiyle desteklediği ve Farsça yazdığı tek kitabı da dahil olmak üzere, kendi dini dışındaki dinlere de tam bir sempatiyle, sevecenlikle yaklaşır.

Kısaca, Nasr'ın yazılarında Gelenek yani "İslâm" coşkulu bir şekilde canlı ve ğerçektir. Bütün kitaplarının ana teması budur ve kitaplar arasındaki birliği de izah eder. Gelenek'te ifade edilen hakikatların kesret dünyasına uygulaması, yazılarının bilim, felsefe, teoloji, ibadetler, manevî yaşam, sanat, müzik vs. gibi çok çeşitli alanları kapsamasının nedenini ortaya koyar. Bütün bu alanlarda, Gelenek'in hakikate ve tekâmüle giden yolu gösterebilmesi gerekir.

Nasr'ın bilimle ilgili yazılarından başlayalım. Modern Batılılar (Westerners) için, İslâm bilimi, en iyimser yorumla, çok eski tarihlerde yapılan ve modern bilimin ilerlemesini engellemekten başka bir işe yaramayan birkaç keşiften ileri gitmez. Birçok müslüman yenilik taraftarına göre, Rönesans'ta ve ileri dönemlerdeki bilimsel devrimin tüm temelleri İslâm bilimi tarafından atılmış olup bu temel olmasaydı modern bilim gelişemezdi. Onlara göre, modern bilimin başarısı İslâmiyet'in ne kadar büyük bir medeniyet olduğunu ispatlar. Başka bir deyişle, modern uygarlık iyidir demek, İslâmî temeller de iyi demektir. Tabiî ki, İslâmiyet'in belli bir gerileme içine düştüğünü ve ancak yeni yeni bilim ışığının İslâm dünyasında parlamaya başladığını ekliyorlar. Nasr için modern bilim, dünyaya belli bir bakış açısıdır ve hataları, eksiklikleri - özellikle de "metafiziksel nüfuz" ve manevi vukuf eksikliği - yüzünden zamanımızda bir krize, bunalıma sebep olmuştur. Ona göre, özellikle İslâm bilimi ve genel olarak geleneksel bilimlerin dünyaya bakış açısı en az

*Bkz. trc. A. Özel, 2. Baskı, İz Yayınları, 1996.

modern bilim kadar geçerlidir. Aslında, gerçekliğin hiçbir boyutunu unutmadıkları ve manevî ögeyi maddî ögeden üstün tuttukları için herşeyi yerli yerine koyarlar, bu yüzden de modern bilimden daha geçerlidirler. Modern insanın temel bakış açısı İslâmî bilime - veya örnek olarak Çin'deki bilime - dayanmış olsaydı, günümüzde ekolojik kriz diye bir problem yaşanmazdı.

Kendi görüşünü destekleyecek deliller sunmak için, Nasr birçok önemli kitap yazmıştır ve bu kitapların herbiri bilim tarihi dalında yeni başlangıçlara imzasını atmıştır. *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş** adlı kitabı İslâm bilimi dünya görüşü üzerinde yoğunlaşan ilk kitaptır. *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*** adlı kitabı İslâmiyet'in tüm bilimsel disiplinlerini birarada sunmaya çalışan ilk kitaptır ve Nasr'ın tüm eserleri, çalışmaları gibi, "içerden" ve İslâmî gelenek açısından yazılmıştır. *Islamic Science**** - *(An Illustrated Study)* bir yandan yazarın eski çalışmalarındaki ana fikirleri tekrarlarken (ancak tüm detaylarıyla değil), diğer yandan, özellikle sayısız fotoğraf ve diyagramların yardımıyla, güzelliğin - Hakikat'ın dünya formları üzerindeki tesirleri - tüm entegre bilimlerde merkezî bir rol oynaması gerektiğini bütün açıklığıyla ortaya koyuyor. *Annotated Bibliography of Islamic Science* adlı eserinde ise, İslâmî bilimlerde bugüne kadar yapılan araştırmaların giderek daha çok farkedildiğini göstermenin yanısıra, bu araştırmaları bilim adamlarına ulaştırmaya çalışıyor.

Nasr, İslâm dünyasının kendi içinde de İslâm bilimlerinin giderek daha çok farkedilmesinin ne kadar önemli olduğunu da gözardı etmiyor. Bu alanda İngilizce yazdığı kitapların bir kısmı Farsça'ya çevrilmiştir ve ana dilinde de, genellikle mevcut Müslüman bilim geleneğiyle arada organik bir bağ kurulmadıkça İslâm dünyasında gerçek anlamda bilim yapılamayacağını vurgulayan, makaleler ve kitaplar yazmıştır.

*Bkz. trc. N. Şişman, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985.
**Bkz. trc. Anonim, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991.
***Bkz. trc. İ. Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989.

Bazı eserlerinde de açıkladığı bilginin geleneksel hiyerarşisini kabul ettiği için, metafizik ve felsefenin uygulamalardan, yani bilimlerden, daha üstün olması gerektiğine inanır. İslâm dünyasındaki geleneksel bilimsel veya "fiziksel" bakış açısında bir canlanma olacaksa, önce bilimlerin geleneksel "metafiziksel" temellerinin canlandırılması gerektiğini savunur. İranlı okuyucular için yazdığı yazıların çoğunun felsefe alanında olmasının sebebi belki de budur. Son yirmi yılda, yayınladığı araştırma yazıları ve geleneksel düşünürlerin öğretilerini güncel duruma uygulama çalışmaları sayesinde İran'da Sühreverdi ve Molla Sadra ve okullarına olan ilginin yeniden canlanmasında öncü bir rol oynamıştır.

Batı dillerinde İslâm felsefesiyle ilgili çıkan yazılarında ısrarla vurguladığı nokta, yalnızca İbn Sina gibi Batı'yı etkilediği ve bu yüzden de Batı felsefesinin anlaşılmasında önemli olan Aristocu filozofların değil, tüm İslâmî entellektüel geleneğin bir bütün olarak önemli olduğudur. İslâm filozofları birçok Batılı bilim adamlarının düşündüğü gibi Batı üzerindeki etkileri yok olduğu zaman küf bağlamadılar veya ölmediler. Tam aksine, İslâm medeniyeti için en az Aristo felsefesi kadar önemli olan iki ana okul kısa süre içinde ortaya çıktı. Bunlardan birincisi, İbn Arabî tarafından kurulan Sufizm'in irfani okulu, ikincisi ise Sühreverdi'nin kurduğu "İşraki" felsefe okuludur. Kurulan bu yeni okullarla Aristo felsefesi ve İslâm dünyasındaki diğer birkaç akım biraraya getirilerek bir sentez oluşturulmuş ve bu sentez günümüzde de varlığını sürdüren bir okul kuran Molla Sadra tarafından Safevi devrinde de sürdürülmüştür. Yukarda adı geçen üç geleneksel üstadın hepsi Molla Sadra'nın "Müteal Hikmet"inin çağdaş temsilcileridir. Nasr, *İslâm Felsefesi Tarihi** adlı kitabındaki ve kaynaklardaki sayısız makaleleriyle bu okulun günümüze kadar devamlılığını göstermeye ve entellektüel İslâm tarihinde önemli bir yer tutmasına rağmen ihmal edilen düşünürleri yeniden gün ışığına çıkarmaya çalışmıştır. İngilizce yayın-

*Bkz. H. Corbin ile beraber yazdıkları eser.

lanan ilk kitabı olan *Üç Müslüman Bilge** adlı eseri, İslâm felsefesini genellikle kabul edilenden daha geniş bir açıdan yorumlamaya yönelik bir çalışmadır. İslâm ülkelerinde bile çok büyük ilgi uyandıran kitap, yabancı dillere en çok çevrilen eseridir.

Nasr, Batı'nın Doğu'da etkisini en fazla hissettirdiği alan olan sanat konusuna da büyük önem vermiştir. Dünyanın dört bir yanındaki genç entellektüeller arasında "gösterişli, iddialı" (arty) olmak modası yaygındır ve bu, kısa bir süre öncesine kadar, Doğu'da Batı sanatından başka bir anlama gelmiyordu. Geçen onbeş yılda, özellikle Nasr'ın yazıları ve nüfuzu sayesinde, İran'da geleneksel İslâm sanat ve mimarisinin ilkeleri ve bu ilkelerin modern dünyaya yeniden uygulanabilirliği konusunda çok yoğun bir ilgi başlamıştır. İngilizce olarak yayınlanmasına ve henüz Farsça'ya çevrilmemesine rağmen, N. Ardalan ve L. Bakhtiar'ın *A Sense of Unity* adlı kitabı bunun bir göstergesidir.

Nasr'ın yazılarında göze çarpan başka bir nokta ise, çağdaş İslâm düşünürlerinin modernleşme temayüllerini sert bir dille eleştirmesidir. Bu tür düşünürlerin kendilerine Batı'daki en son moda olarak ulaşan herşeyi hiçbir kritere tabi tutmadan kabul etmelerine ve başına bir "Bismillah", sonuna bir "ve bihî nestaîn" ekleyerek bunları müslümanlaştırma çabalarına karşı sert bir eleştiriler yöneltmeye başlamıştır. Günümüzde çok moda olan Batı'yı körü körüne taklit etme eğiliminin içerdiği tehlikeler konusunda Doğu dünyasını uyarmaya çalışmıştır. Yazılarının bu özelliği, aslında batılılardan çok modern müslümanlara yönelik yazdığı İngilizce kitaplarının çoğunda görülür. Bugün Doğu ülkelerindeki "elit" tabakanın çoğunun bir veya birkaç yabancı dili iyi derecede bilmelerine rağmen, kendi dillerindeki bir gazeteyi zar zor okuyabildikleri doğrudur. Bunun yanısıra, onlar için İngilizce söylenilen ve yabancılar tarafından dinlenilen bir şey, aynı konuda âlimlerin veya sufi şeyhlerinin söylediklerinden çok daha büyük bir önem arzetmektedir.

*Bkz. trc. A. Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985.

Nasr yalnızca İslâm dünyasındaki entellektüel temayülleri ve gelişmeleri eleştirmekle yetinmemiştir. Eserlerinde Doğu'daki modernleşmenin kaynağını, yani modern Batı'yı da sık sık eleştirir. *Encounter of Man and Nature** ve *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*** gibi kitaplarının yanısıra, doğrudan modern bilim, felsefe ve genelde düşünceyle ilgili gelişmeleri anlattığı veya başka konularla bağlantılı olarak bahsettiği birçok makalesinde, Rönesans'tan beri Batı'da devamlı laikleşme (dünyevileşme) temayülü ve bunun sonucu olarak günümüzde ortaya çıkan manevî boşluğa karşı çok köklü bir muhalefeti vardır.

İlginç olan nokta, Nasr'ın Farsça'dan İngilizce'ye ve İngilizce ile Fransızca'dan Farsça'ya tercümelere büyük önem vermesidir. Birinci kategori, daha çok Tabatabâî ve Kazvinî gibi üstatlarının eserleriyle, sufi yazılarının şiirsel bir üslupla yapılan çevirilerini kapsar. İkinci kategori ise, İran entellektüel tarihiyle ilgili bilimsel çalışmaları ve Burckhardt ve Schuon'un sanat ve karşılaştırmalı dinler konusuyla ilgili yazılarını kapsar.

Nasr'ın yazılarının önemli bir bölümü sufizmle, yani İslâmiyet'in mistik boyutu ile ilgilidir. Nasr'a göre, metafiziksel öğretiler ve İslâm'ın mantıksal sonucu olan sufizmin manevî öğretileri İslâmiyet'in özünü oluşturur. Birlik (tevhid), hiçbir şeyin dinin ve manevî hayatın sınırları dışında kalamayacağı anlamına gelir. Sufizm veya irfan, *lâ ilâhe illallâh*'ın, bir insanın düşünce tarzından, felsefeyle uğraşmasından tutun da yürüyüşüne, hatta kaşığı tutuş şekline kadar insan hayatının ve varlığının her anına uygulanmasıdır. Bunun yanısıra, manevî hayatı herşeyi saran bir bütün haline getirmeyi ve zahirî formlardan batınî mânâya geçişi mümkün kılan İslâmiyet'in bu mistik boyutu, İslâmiyet'in en evrensel suretidir. Bu sureti, Gelenek'in "Allah'ın İradesi'ne teslimiyet"le eşleştirilmesine izin verir.

Demek ki, İslâmî açıdan bakıldığında, Nasr'ın bütün çalışmala-

*Bkz. *İnsan ve Tabiat*, trc. N. Avcı, Yeryüzü Yayınları, İstanbul, 1991.
**Bkz. trc. A. Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985.

rını bir bütün haline getiren faktör Sufizm'dir. Tarikat'ın güçlü teşviki ve yoğunlaştırma kuvveti olmasaydı, Nasr'ın çok çeşitli konularda yazdığı eserlerindeki birleştirici temaları bulmak oldukça zor olurdu. Zaten, Nasr Sufizm'in kendisi için canlı - birçok oryantalistin iddia ettiği gibi can çekişen bir bütün olmaktan çok uzak olan - bir manevî teşvik unsuru olduğunu ve kendi düşüncesini yönlendiren bir kuvvet olduğunu saklamıyor.

Nasr'ın Sufizm'le ilgili yazıları, çeşitli sufilerin hayatları ve öğretileriyle ilgili tarihi çalışmalardan tarihî veya sadece bilimsel yaklaşımlara bağlı kalmadan yaptığı tamamen kuramsal yorumlara ve modern dünyadaki problemlere yönelttiği eleştirilere kadar çok geniş bir alanı kapsar. Son olarak, Nasr'ın yazılarının İslâmî özelliğini yeniden vurgulamak gerekir. İslâm irfanıyla birbirine bağlanan çok farklı konularla ilgilenmesine rağmen, eserlerini okuyan birisi için yazılarının nihayetinde İslâm diniyle ilgili olduğu görülecektir. İbadetlerin önemi, kendisinin bağlı olduğu Şiî inancının orijinalliği ve ortodoksluğu, dinî açıdan hayatî önemi olan, fakat bazı yenilik taraftarlarının yürüttüğü "reformlar" yüzünden, tehlikeyle karşılaşan çeşitli geleneksel ögeler, modern dünyada İslâmiyet'in önemi gibi konuları kapsayan İslâm diniyle ilgili sayısız çalışmaları, Nasr'ın bir bilim adamı, filozof, sufi, sanat tarihçisi, eleştirmen vs. olduğunu bize göstermektedir. Ancak bütün bunlar Nasr için tek bir gerçeğin, Hz. Muhammed'in öğrettiği şekilde "Allah'ın İradesi'ne teslimiyet"in farklı tezahürlerini göstermekten başka birşey değildirler.

Çev. Aysel Danacı

2



Seyyid Hüseyin Nasr'ın ilmî katkıları

Mehdi Eminrezavî

İSLÂM'LA İLGİLİ BİLİMSEL ÇALIŞMALARIN, özellikle batıda İslâmiyetin şu ya da bu olaya tepkisi gibi, çok güncel ve geçici konular üzerinde yoğunlaştığı bir dönemde, Seyyid Hüseyin Nasr'ın ebedî şeylere yönelik sesi bu alana yeni bir canlılık, tazelik getiriyor. Nasr, günümüzde moda olan yaklaşımı, yani İslâmiyet'i politika, sosyoloji, vs. gibi diğer bir disiplinin gözüyle değerlendirmeyi, aşmıştır. O, İslâmiyet'i İslâm geleneği açısından değerlendirir ve modernizm topraklarında yeşeren bir dünyada tüm geleneksel medeniyetlerin kalbinde yatan kutsal geleneklere dönmekten başka birşeyi desteklemez.

Nasr'ın ebedîye olan ilgisi dünyevî, yani geçici düzlemden bir kaçış değil, aşağı seviyeye daha iyi vâkıf olabilmek için daha yukarıya çıkma çabasıdır. Kırk yılı aşkın bir süredir devam eden bilim adamlığı boyunca, muazzam bilgi birikimini kullanarak, İslâmiyet'le ilgili hemen hemen her konuda yazı yazmıştır. İslâmiyet'in kalbi olarak kabul ettiği Sufizm'in yanısıra, felsefe ve

bilimden sanat ve mimariye kadar çok çeşitli konularda çalışmalarını yürütmüş ve büyük bir tutarlılıkla İslâm'ın batınî yorumunu ilgi çekici ve aydınlatıcı bir şekilde okuyucuya sunmayı başarmıştır.

Geleneği Allah'ın tecellisi (theophany), dolasıyla ezelî hikmetin kaynağı olarak gören Nasr bir "Gelenek"çidir. O'na göre, insan faaliyetinin sınırlarını çizen ve ontolojik, kozmolojik ve felsefî paradigmaların belli bir çerçeve içinde formüle edilmesini sağlayan "Gelenek"tir. Nasr için "Gelenek", bilginin nihai kaynağıdır ve yüzyıllar boyu yontulduğu, geliştiği için barındırdığı hiçbir şey tesadüfî değildir.

Bu makalede, Seyyid Hüseyin Nasr'ın İslâm araştırmaları alanındaki katkılarının özetini vermeye çalışacağım. Ancak, şunu itiraf etmeliyim ki, Onun koca bir kitaba sığacak yoğun çalışmaları ve katkılarını kısa bir özete sığdırmak hem çok zor hem de pek adil değil.

Nasr'ın çalışmalarından en fazla istifade eden üç önemli alan vardır :

1. Felsefe
2. Sufizm
3. Bilim

FELSEFE

1958 yılında İran'a dönen Nasr, kendini felsefeyi küfr olarak kabul eden birtakım fıkıhçılardan, geleneksel felsefenin etkisinin zayıfladığını kabul eden ve başta Marx, Sartre ve Heidegger olmak üzere batılı filozofları ve Batı felsefesini destekleyen yenilik taraftarlarına kadar çeşitli grupları kapsayan farklı bir çevrede buldu. Nasr, Batı felsefesi propagandası yapanlara karşı tepkisini doğrudan dile getirmek yerine, İslâm felsefe geleneğinin zenginliğini ispatlayarak göstermeye çalıştı. Nasr bu konuda şunları söylüyor : "Hem vahyî (revelation) hem de kalbî (entellektüel) ilhamı ihmal ederek

metafizik bilginin iki önemli kaynağından mahrum kalan bir felsefenin İslâm toplumuna hiçbir faydası olmadığı gibi aksine engelleyici ve tahrip edici bir etkisi olur".

Nasr bir ontologdur (Yaradılış ilmiyle ilgilenen alim). Temel olarak Varoluş'la ilgilenir ve Varoluş gerçeğini anlayış biçimi İslâmiyet'le ilgili diğer konularda yaptığı analizlere de ışık tutar. Rasyonalist anlamda bir felsefeci değildir. *Bilgi ve Kutsal* gibi felsefe ağırlıklı eserleri, İslâmiyet'in çeşitli yönleri ile İslâm ve diğer geleneklerin kalbinde yer alan irfanî mesajın bir tefsiridir.

Felsefeyle ilgili çalışmaları geleneksel sınıflandırmaları (yani, metafizik, mantık, epistomoloji vs.) takip etmese bile, bütünsel bir yapı arzeder. Örneğin, İslâm'ın temelini oluşturan ontolojiyle çok yakından ilgilenir. Bilimsel incelemesinin konusu ne olursa olsun, her düşüncenin belli bir ontolojiye dayandırılması gerektiğini bildiği için, her zaman konunun ontolojik temelini değerlendirerek işe başlar.

Çalışmanın içeriğine bağlı olarak bu ontolojiyle ilgili yorumu da oldukça renkli olur. Konu felsefe ise, İslâmî Varoluş görüşünün herşeyi kapsadığını göstermek üzere, İbn Sina'dan Sühreverdî ve Molla Sadra'ya kadar İslâm felsefesinin büyük üstatlarının öğretilerinden faydalanır.

Nasr için Mutlak Zat, yani Allah, herşeyi kapsar. Bu yüzden de, bir kişi ister sanat ister bilim konusunda incelemeler yapsın nihai olarak Allah'tan bahsediyor demektir. İslâm felsefesi üzerine yazdığı eserlerin çoğu tanımlayıcı bir nitelik taşır ve ender olarak belli bir başlığı rasyonalist açıdan değerlendirir. Bir sohbetimiz sırasında kendisine neden bazı hocalarının yaptığı türden bir rasyonalist felsefeyle uğraşmadığı sorusunu yönelttiğimde bana şu cevabı verdi: "Amacım geleneksel İslâm'ı Batı'ya tanıtmaktır. İnşaallah, bizden sonraki bilim adamları bu alanda gerekli analitik ağırlıklı çalışmaları yapmayı üstlenecekler."

Yukarıda naklettiğim sözlerine rağmen, felsefî meselelerin ras-

yonelleştirilmesine dair ilgisizliğinin daha önemli bir nedeni olduğuna inanıyorum. Rasyonalist felsefenin varoluş problemine (existential question) nihai bir çözüm getiremeyeceğine inanan Nasr'a göre, sorunun cevabı tefekkür ve amel veya mantık ve entellektüel ilhamın kaynaşmasında yatıyor. Nasr, tek bir felsefî versiyona inanır ve sahih felsefî yol olarak kabul ettiği bu versiyon "Hikmet"ten başka bir şey değildir. Mantık, entellektüel ilhamın ve felsefî bir yaşam sürdürmekle oluşturulan sentezin Nihai Gerçeğe ulaştırdığını iddia eder. Nasr'a göre hikmet, bir peygamber olan Hermes'in İdris Nebî öğretileriyle başlayan ve başta İran, Mısır ve Yunan olmak üzere çeşitli medeniyetlerin süzgecinden geçen bir felsefe geleneğidir. Bu gelenek, rasyonalist felsefenin ulaştığı bilgi yerine Hikmetü'l-Hâlide (Sophia Perennis)'yi hakiki hikmet (true wisdom) olarak kabul eder. Nasr'a göre bu gelenek ilâhî hakikatı tadan bilgeler tarafından yaşatılmıştır ve İran'da bu tür hikmeti yeniden canlandıran kişi İran'daki Işrak okulunun kurucusu Şihabeddin Sühreverdî'dir. Işrakîliğe göre, batınî arınma ile estetik uygulamaların yanısıra, rasyonalist felsefe ile entellektüel ilham gibi ögelerden oluşan sentez Nihai Gerçeklik bilgisine yöneltir. Nasr'ın rasyonalist felsefe üstatlığını bir kenara atmamasının sebebi de budur. Öte yandan, tıpkı Sühreverdî gibi, ilham ve amelle birlikte yürütülmesi şartıyla, bunun gerekli bir tecrübe olduğuna inanır. Sühreverdî'nin batinî arınmaya yönelik mistik hikâyelerini ilk kez Nasr'ın basıma hazırlaması da dikkat çekicidir.

Müslüman ülkelerde felsefe eğitiminin verilmesi ve bu eğitim konusunda bilinçli davranılması gerektiğini vurgulayan Nasr, bu ülkelerde felsefe öğretirken daha dikkatli bir yol izliyor. Ona göre, "Felsefe öğretirken, İslâm felsefesi temel alınmalı ve diğer felsefe okulları bununla bağlantılı olarak öğretilmelidir". Nasr, yalnızca St. Bonaventure, St. Duns Scotus ve Maimonides Ortaçağ Hıristiyan ve Yahudi filozoflarının değil, aynı zamanda E. Gilson, H.A. Wolfson ve D. Hardtman gibi bunların ileriki dönemlerdeki takipçilerinin öğretilerini de savunur.

Öte yandan, batı entellektüel düşüncesinin dünyevîliği ve tanrıtanımazlığı, ana kaygısı ebedilik olan İslâm hayatı ve düşüncesi ruhuyla uyuşmadığı için, Nasr modern Batı felsefe öğretisini savunmak konusunda daha az isteklidir. O'na göre, süreklilik temelleri üzerine kurulu bir bilmin her on yılda bir değişen bir paradigmayla hiçbir diyaloğu olamaz. Olsa bile, bu tür diyaloğun sonucu, Batı felsefesinin odak noktası değiştiği anda anlamını yitiren suni bir karşılaştırma ve "karşılaştırmalı çalışmadan" ileri gidemez.

SUFİZM (TASAVVUF)

Nasr'ın en fazla yoğunlaştığı konu İslâm'ın mistik boyutu, yani Sufizm'dir. Nasr, her fırsatta, İslâm'ın bu vasfı üzerine hararetli yazılar yazmıştır. Sanat, bilim, felsefe, ve teoloji gibi çok çeşitli konuları kapsayan yazılarında Sufizm'in varlığı kolayca hissedilebilir. Sufizm, Nasr için yalnızca İslâmiyet'in bir boyutunu ifade etmez. Tam aksine, İslâm'ın kalbidir ve içinde İslâm'ın diğer boyutlarını, vasıflarını çalışabileceği bir çerçevedir.

Nasr'a göre dinin bir haricî ve zahirî düzeyi bir de dahilî ve zahirî boyutu vardır. İslâmiyet'in manevî hayatını kapsayan bu zahirî boyuttur ve bir Müslüman'ın dış dünyadaki yaşamıyla organik bir bağı vardır. Sufizm, bu *Mysterium Tremendum* (Büyük Sır), varlığı arayan tarafından tadılan ilâhî aşk tecrübesinin kendisidir.

Bu yüzden, Sufizm Nasr için İslâmiyet'in marjinal bir özelliği değil, manevi teslimiyeti ve gören gözleri olanların dinidir. Öte yandan, Şeriat'tan veya İslâmiyet'in zahirî vasıflarından bağımsız değildir, tam aksine zahirî disiplin olmadan batınî olana ulaşmak mümkün değildir. Nasr ne doğaüstü (transcendence) tecrübe uğruna şeriatın önemini bir kenara atar, ne de ilâhîyi doğrudan veya bir aracı olmadan yaşama imkânından yoksun bir İslâmiyet görüşünü benimser.

Sufizm'in İslamiyet'in kalbi olduğunu iddia ettikten sonra her insanın manevî açıdan buna temayülü olmadığını da kabul eder. Bu aşamada, havas (manevî elit tabaka) ile avam (sıradan insanlar) arasındaki fark ortaya çıkar. Hakikati arayanın susuzluğu, onu inancın şekilciliğinin ötesine gitmeye zorlar, hakikati arayan hakikati yaşamak ve Allah'ın Zat'ında kendi benliğini yok etmek ister. Nasr, İslâmiyet'in batınî özünün bu tür insanlara hitap ettiğini, sıradan (avam) insanların ise İslâm'ın şeklî yönünü (formal aspect) tatmin edici bulduklarını söyler.

BİLİM

Nasr'ın bilime olan ilgisi Onu eğitim hayatının ilk evresinden beri meşgul etmiştir. Massachusette Institute of Technology'de fizik dalında eğitim gördükten sonra İslâm bilimlerinin ünlü bir yorumlayıcısı oldu. İlk olarak, bilim dünyasına katkılarını göstererek, müslüman bilim adamlarının zenginliklerini ortaya koydu. Bu yolla, felsefe ile bilimin birbirinden bağımsız olmadığını da ispatladı. Bu yüzdendir ki, filozof-bilim adamı geleneği İbn Sina, Razi ve Kutbeddin Şirazî gibi ünlü şahıslar üretebilmişti.

İkinci olarak, batı biliminin ilerlemesi için gerekli temelin oluşmasında müslüman bilim adamlarının katkılarını ispatlamaya çalışır. Bunun için, çeşitli eserlerinde müslüman bilim adamlarının teorik bilimde ne kadar derin bilgiye sahip olduklarını ve dinin çizdiği sınırlar dahilinde bilime nasıl kutsal bir faaliyet olarak yaklaştıklarını gösterir. İslâm dünyasındaki bilimin, ileriki dönemlerdeki ilerlemeler için hazırlık yapan hıristiyan Batı tarafından nasıl kullanıldığını ve İslam biliminin modern bilimin nasıl temeli haline geldiğini başarılı bir şekilde göstermiştir.

Bundan sonra, hiçbir kutsal içeriği olmayan modern dünyadaki yaygın bilim anlayışına karşı bir eleştiri getirir. Nasr, Rönesans'a kadar bilim adamlarının entellektüel meraklarını giderdiği ve bilimsel faaliyetler için kutsal bir çerçeve sağlayan dinin Rönesans sonrası bilim tarafından bir kenara itildiğini savunur. Günümüzde-

ki çevre bunalımı gibi sorunları göz önüne alırsak, Rönesans'tan sonra gerçekleştirilen bu denemenin ne tür felaketli sonuçlara sebep olduğunu söylemeye bile gerek yok.

Modern bilimin ve bilim adamlarının kutsala ve hatta insani saygınlığa duyarsızlığı Nasr'ın yazılarında sürekli karşımıza çıkan bir temadır. *Kutsal Bir Bilim İhtiyacı** adlı kitabında bu kaygının sesi oldukça yükselir. Nasr modern bilimde modern dünyadaki kutsaldan arındırma sürecinin sürekliliği tehlikesini görür. Esas olarak, bu tür bir tehlike bilimin yalnızca kâr amacıyla kullanılmasından çok, modern dünya görüşünde Tanrı'ya yer verilmeyişiyle bağlantılıdır.

Nasr'ın modern bilimi eleştirmekteki gerçek amacı bu bilimin temelindeki temelsiz ontolojiyi göstermektir. Eleştirisine modern kozmolojiye yönelik bir tenkitle başlar ve bu tür bir bilimin sonuçlarını göstermek üzere modern kozmolojinin mantıksızlığını ispatlama yoluna gider. O'na göre, modern bilim, günümüz insanı ile doğa arasında o kadar derin bir yabancılaşma hissi doğurmuştur ki, insanlar artık doğadan gelen kutsal işaretleri göremeyecek ve yorumlayamayacak hale gelmiştir. Bu engel, nitelik âleminde kalması gerekenlerin giderek artan bir ivmeyle nicelleştirilmesine sebep olmuştur.

Nasr'a göre, bilimsel faaliyetler dinî akîdelere ve İslâm'ın kutsal yasalarına boyun eğmelidir. *İslam'da Bilim ve Medeniyet, Islamic Science : An Illustrated Study, Kutsal Bir Bilim İhtiyacı* gibi önemli eserlerinde bilimin dinî bir çerçeveye oturtulmasını istemektedir. Ancak bundan sonradır ki cin, lambanın içine tekrar tıkılacaktır.

Nasr'ın yukarda bahsettiğimiz üç alan dışındaki İslâmî konularda da sayısız tefsirleri, yazıları vardır. Bunlardan bir tanesi İslâm'ın diğer dinlerle ilişkisidir. Bu önemli bir konu olduğu için, Nasr'ın Batı'da her zaman ilgi uyandıran evrensel diyalogla ilgili görüşlerinden biraz bahsetmek istiyorum. Nasr hakikati yaşayarak öğrenmenin merkeziyetini vurgulayarak bize bir evrensel diyalog yönte-

*Bkz. trc. Ş. Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

mi, metodolojisi sunar. O'na göre, bir insanın diyaloğu önce kendi geleneğiyle başlar. İnancın resmî düzeyini yaşayan bir insan, şeklin ötesine geçerek, İslâmiyet'in batınî anlamına ulaşmalıdır. İşte ancak bu şekilde, kendi geleneğinin batınî anlamını yaşadıktan sonra diğer ilâhî vahiyle gönderilen dinlerin kalbindeki hakikati de yaşayabilir. İşte ancak bu aşamada bir müslüman ve bir hindu birbirini gerçek mânâda anlayabilir.

Dinleri batınî bir üslupla okumasına uygun olarak, Nasr, evrensel diyaloğu almak ve vermek olarak algılayan daha yaygın fikre karşı çıkar. Dinler arasındaki mevcut farklılıkların benzerlikler kadar kutsal olduğu konusunda ısrar ederek, dünya barışı uğruna suni bir kabullenmenin veya başka bir dini "anlaşma"ya indirgemenin kutsala hürmetsizlikten başka bir şey olmadığını savunur.

Öte yandan, yukardaki eleştirisine karşı batınî ve var olan (existential) düzeyde yer alabilecek ve benzerlik veya farklılıkla ilgisi olmayan değişik bir evrensel diyalog modeli sunar. O'na göre, gerçek evrensel çalışma, orada bulunan hakikati "tatmak" üzere İslâm'ın kalbinin derinliğine dalmakla başlar. Bu şekilde Nihai Gerçekliği yaşayan insan, kendi dininde Nihai hakikati tadan başka bir dine mensup kişiyle diyaloğa girmeye hazırdır. Ancak bunu yaşayan bir insan, bütün dinlerin aynı ilâhî hakikate giden farklı yollar olduğunu konusunda bir fikir sahibi olabilir.

Nasr'ın, aradaki benzerlikleri ve farklılıkları hiç bozmadan bütün din ve mezhepler arasındaki mevcut farklılıkları açıklayabilmesinin sebebi budur. Onun savunduğu barış, başka bir dinin hükümlerine yardım etmek üzere dinî hükümlerden vazgeçmek yerine, yolun bizden istediği bütünlüğe teslim olmaktan kaynaklanan barıştır.

Geleneksel hocaların en önemli başarılarından biri geleneksel öğretilerin eğitim yoluyla gelecek nesillere aktarılmasını sağlamak olmuştur. Nasr da hem İran'daki hem de şu anda batıdaki öğrencilerini eğiterek bu görevini yerine getirmiştir. Öğrencilerinin bazıları öğretmen ve geleneksel İslâm'ın propagandacıları olmuştur.

Modern İslâm okulunun Nasr'a karşı yönelttikleri önemli eleştirilerden biri, Onun geleneksel üstatların öğretilerini yorumlamaktan ileri gitmek istememesidir. Bunu yapabilecek bilgi birikimine sahip olmasına rağmen, geleneksel üstatların öğretilerinin eleştirisel bir değerlendirmesini yapmaktan kaçınır. Nasr, çiçek bahçesinde bulunan fakat çiçekleri ezmekten çekinen birisine benzer. Çiçekleri ezmemek için üzerinde yürümez, bir kenarda durarak önündeki güzellikleri seyretmeyi tercih eder.

Nasr'ın Sühreverdî ve Molla Sadra gibi çoğu kez birbiriyle anlaşamayan iki ünlü geleneksel üstadın öğretilerini aynı hararetle savunması beni de şaşırtmıştı. Bu yüzden, Ona sık sık yönelttiğim soru, bir tanesinin yanlış olması muhtemel olduğu halde nasıl olup da felsefe üstatlarının hepsini birden savunabildiğiydi. Soruya tipik bir irfanî cevap vererek, yalnızca Mutlak'ın Mutlak'ı kesin olarak bilebileceğini söylerdi. O'na göre, diğer varlıkların tümünün bilgisi cüzîdir ve bu yüzden de İslâm geleneğindeki bilgeler arasındaki görüş ayrılıkları Mutlak için yaptıkları tetkikler bağlamında değerlendirilmelidir.

Nasr'ın çalışmalarının son ve en önemli özelliği, şüphesiz, modern dünyanın geleneksel İslâm'a yönelik tehditleriyle ilgilenmesi ve bu tür tehlikelere gösterdiği tepkidir. Geleneğin tehlike altında olduğununun ve modern dünyadaki geleneksel İslâm'ın ölüm kalım mücadelesi verdiğinin kesinlikle farkındadır. Öte yandan, Batı'da geleneksel İslâm'ın en önemli temsilcilerinden biri olarak, kendini bu çetrefil çatışmayı açıklamakla yükümlü görür ve bütün tehditlere rağmen geleneksel İslâm'ın hayatta kalmayı başaracağı konusunda güvenimizi tazeler.

Nasr'ı eleştirenler, bir taraftan endüstriyel dünyanın gelenek ve geleneksellliğin hayatta kalmasını daha da zorlaştırdığını, diğer taraftan Batı'da ve dünyanın bir çok yerinde dış dünyadaki değişim ve adaptasyonun ve aydın kesimdeki relativizmin (göreceliğin) norm olarak kabul edildiğini savunuyorlar. Şu andaki manzaraya göre, gelenek geri çekiliyor ve geleneksel mesaj da kan kaybediyor.

Böyle bir dünyada geleneksel hikmetin mucizelerini çağdaş problemlerin çaresi olarak tanıtmanın ne derece geçerli bir çözüm sunduğu tartışılabilir. Yine Nasr'ı eleştirenlere göre, modernleşme sürecinin tersine çevrilmesi mümkün değildir ve geleneğin yaşayabildiği geleneksel dünya hızla yok oluyor. Müslüman dünyada modernliğin henüz ulaşmadığı bölgeler bile kısa bir süre sonra değişimi yaşayacaklar ve geleneğe bağlı kalmanın çok zorlaştığını göreceklerdir. Binaenaleyh onlara göre Nasr, ancak geleneksel bir ortamda yaşayabilecek saf (katıksız) gelenek yerine, modern dünyada hayatta kalabilecek bir İslâmiyet görüşü savunmalıdır.

Nasr'ın geleneksel İslâm meselesini ve modern dünyanın tehditlerini her iki açıdan değerlendiren sayısız makaleleri vardır. İlk olarak, modern dünyanın ontolojik kökenlerinin eleştirel bir değerlendirmesini yaparak konuyu ele alır. Rönesans-sonrası felsefî ve bilimsel paradigmanın nasıl Tanrı'yı insan varlığının merkezinden kaldırarak, yerine insanı koyduğunu anlatır.

Daha sonra hakim olan hümanizma anlayışını, felaketli sonuçlarını ve doğanın nasıl ilham kaynağı olmaktan çıkarak sömürgeci amaçlar için kullanılmaya başlandığını inceler. Nasr'a göre, son zamanlarda sık sık karşılaştığımız çevre bunalımı bu tür bir dünya görüşünün doğrudan bir sonucudur.

Özet olarak, modernizm taraftarlarının tehdidini Nasr, modern bilim ve teknolojinin yıkıcı niteliğinden bahsederek cevaplandırır. Bizi modernizm ile gelenekçilik arasındaki yarışın gerçek galibi konusunda uyarır. Ona göre, bilim bir paradigma değişiminin eşiğindedir ve sonuçta kendi ağırlığı altında çökecek ve insan varlığının asıl gerçeği (aksiyomu) olan "Gelenek" eski konumunu tekrar elde edecektir. Bize düşen görev, o ana kadar bu ezelî "Gelenek" ateşini canlı tutmaktır.

Çev. Aysel Danacı

3

Ezelî Hikmet (sophia) arayışım*

S. Hüseyin Nasr

"Kimin söylediğine değil, ne söylendiğine bakın."
(Ali ibn Ebi Talib)

ANONİMLİĞİN (ANONİMİTY) DEVÂSA BİREYSELCİLİĞE (ferdiyet) egemen olduğu ve manevî ve entellektüel idealin daima "birisinin" değil "herkesin" olduğu bir kültürde yetiştiğim için, kendi entellektüel hayatımdan bahsetmek benim için zor bir görev. Yalnızca büyük bir suskunlukla ve önemli meslektaşlarımın ısrarı üzerine bu yazıda, geçmişte, gelecekte ve yüzyıllar boyu olduğu gibi şimdi de tüm hikmetin aynî ve her zaman canlı kaynağı olan Hikmet'i ararken yaptığım entellektüel yolculuğu kısaca anlatmaya çalışacağım.

Hem resmî ve gayri resmî eğitimim hem de hayatımın ilk evrelerinde edindiğim diğer tecrübeler, genç yaşımdan beri beni Doğu ile Batı arasında gerilimli bir konuma soktu ve tuhaf bir şekilde bilgiyi aramamı ve hayatın anlamını arayışımı belirledi. İran'da ulema

*Bu makale ilk olarak Philosophes critiques d'eux-memes Philosophische Selbstbetrachtungen, cilt 6, Bern: Peter Lang, 1980, s. 113-21'de yayınlanmıştır.

ve geleneksel tabiplerle dolu bir ailenin evladı olarak dünyaya geldim. Babam hem geleneksel hem de modern tıp konusunda derin bir bilgiye sahip bir pratisyen ve İran'ın en gözde edebiyatçı ve eğitimcilerindendi. Küçük yaşlarda aldığım klasik ve geleneksel Fars eğitimi zihnimde derin izler bıraktı. Bu dönemde öğrendiğim Kur'ân-ı Kerim'deki kıssalar ve Sadi ve Hafız'ın şiirleri ruhumun en alt katmanlarına kazıldı. Öte yandan, bu erken dönemlerde bile o zamanlar bana heyecan verici ve korkutucu gelen başka bir dünya görüşü, modern Batı, ile karşı karşıya kaldım.

Babamın ölümüne sebep olan bir aile trajedisi, bir öğrenci için oldukça erken bir dönemde, Amerika'ya gitmeme vesile oldu. Öğrenimimin ikinci evresini tamamladığım Amerika'daki eğitimim beni bilimler, özellikle fizik ve matematik gibi, bir gelecek vadediyor göründüğüm alanlara sürükledi. Üniversitede yoğunlaşmak üzere seçtiğim fizik, benim için fiziksel gerçekliğin doğasını keşfetmek demekti. MIT.'te (Massachusette Institute of Technology) bu dalı seçtikten ve çok başarılı bir fizik öğrencisi öğrenimimi sürdürdüğüm sırada, bir gün Bertrand Russel'ın bir konferansına katıldım. Konferans sırasında, Batı'daki ünlü felsefecilerden hiçbirinin genelde bilimin ve özellikle fiziğin görevini, gerçekliğin (realitenin) fiziksel doğasının keşfi olarak görmediklerini farkettiğimde çok şaşırdım. Daha sonra bilim felsefesi üzerine yaptığım incelemeler ve E. Meyersen ve H. Poincare gibi felsefeciler arasındaki tartışmaları yakından takip etmem daha önce hissettiğim şaşkınlığımı daha da arttırmaktan başka bir işe yaramadı. Resmî olarak fizik ve matematik eğitimimi devam ettirmeme rağmen, giderek felsefe ve bilim tarihi çalışmalarına doğru sürükleniyordum. Bu dönemde merhum Di Santillana'nın üzerimde büyük bir etkisi oldu. Beni Batı'daki bilim, felsefe ve din arasındaki iç çatışmalar dünyasıyla tanıştıran o olmuştur. O bunu yaparken, yalnızca hakkında çok güzel bir çalışma yaptığı Galileo'dan değil, O'ndan önce ve sonra yaşayan başka örneklerden de yararlandı. Örneğin, ortaçağ ihtişamı içindeki Batı geleneğinin en köklü özelliklerini Dante aracılığıyla tanıttı.

İlginç olan nokta, 50'li yılların başlarında MIT.'teki fizik, matematik ve kimya öğrencilerinden oluşan küçük bir öğrenci grubunun Batı medeniyetinin bütün temellerini sorgulamaya başlaması ve bunların on yıl sonra Theodore Roszak'ın "karşı-kültür" olarak tanımladığı olgunun çekirdiğini oluşturmasıdır. Çok zeki olan bu öğrencilerin çoğu o dönemden beri Batı entellektüel yaşamında ön plana çıkan temel tartışmalara katılmıştır.

Aktif bir üyesi olduğum bu grupta amacımız Batı düşüncesinin sınırlarının ötesine geçerek Doğu öğretilerini araştırmaktı. Bu arayışımızda da bizi yalnız bırakmayan Di Santillana, bizi R. Guenon'un yazılarına yöneltti. Bu ünlü metafizikçinin yazılarıyla tanışmam entellektüel hayatımın önemli bir dönüm noktasıdır. Batı felsefesi ve genelde Batı düşüncesine gömüldüğüm birçok yılın ardından, Doğu ve özellikle Hindu metafiziğinin engin deryasına götüren batılı bir rehberim olmuştu. Bundan sonra Sr. Aurobindo, S. Radhakishnan ve S. Dasguptsa gibi kolaylıkla ulaşabildiğim yazarların eserlerini büyük bir iştahla özümsedim. Ancak, uzun süredir bulmaya çalıştığım Hindistan geleneğinin hazinelerine A.K. Coomaraswamy'nin yazıları sayesinde ulaştım. Bu arada MIT'ten mezun olmuş ve Harvard'a geçmiştim. Bu üniversitede tanımlayıcı bir bilimde uzmanlaşmak üzere girdiğim jeoloji ve jeofizik dallarında bir süre okuduktan sonra, G. Sarton, Sir Hamilton Gibb, W. Jager ve H.A. Wolfson gibi ünlü hocalardan aldığım derslerle kendimi tamamen ve resmî olarak felsefe ve bilim tarihi çalışmalarına verdim. Bu arada Coomaraswamy'nin çeşitli gelenekler üzerine yazılan kitaplarla dolu eşsiz bir hazine olan kütüphanesine ulaşabilmem Doğu'yla ilgili bilgimin derinleşmesine yardım etti. Öte yandan D.T. Suzuki ve SH. Hisamutsu gibi yazarların eserleri yalnızca Doğu'nun yaşayan geleneklerine olan ilgimi tazeledi.

Hindistan ve bir dereceye kadar Uzakdoğu dünyasındaki araştırmalarım batılı gelenekçi yazarların modern dünya eleştirisiyle birleşince, modern Batı düşünce şablonlarının zihnimde ve ru-

humda bıraktığı cürufu temizledi. Öte yandan, geleneksel hikmeti, benim açımdan, canlı bir gerçeklik haline getiren ve İslâm dünyasına yalnızca entellektüel açıdan değil, tüm benliğimle tekrar dönmemi sağlayan F. Schuon'ın benzersiz yazıları ve T. Burckhardt'ın aynı derece önemli eserleridir.

Batı bilimi ve felsefesine yaptığım uzun yolculuktan sonra, sufi velilerinin ve İslâm filozoflarının yazıları benim için tekrar çok derin mânâlar kazanmaya başladı. Ancak yeni edindiğim bu mânâ artık sadece miras kalan şeylerin basit bir taklidi veya tekrarı değildi. Uzun araştırmalar ve acılardan sonra yaşanan kişisel bir yeniden keşfe dayanıyordu. İslâmî hikmet çok kesif bir canlı gerçekliğe dönüştü. Ancak, bunun sebebi bir müslüman olarak doğmuş ve eğitilmiş olmam değil, Allah'ın lütfuyla ezelî hikmeti aramaya (perennial philosophy) -ki İslâmî hikmet bunun en evrensel ve hayatî suretlerinden biridir- yöneltilmiş olmamdır. Bu aşamadan sonra, o zamandan beri, yani son yirmi yılda, takip ettiğim entellektüel yola doğru açıldım. Bu yirmi yıllık sürede, kaderin beni gönderdiği, dünyanın ötesindeki bir bilinmeyeni keşfetme arayışı çok açık söyleyeyim, yoğun değildi.

Resmî eğitimim bittikten ve batıda geçen uzun yıllardan sonra, hâlâ yaşayan İslâm geleneğini yeni bir gözle değerlendirmiş ve özellikle son yirmi yılda iyice ortaya çıkan modern dünyadaki hatalar ve sapkınlıkların tamamen farkına varmış olarak İran'a döndüm. İran, günümüzde İslâm felsefe geleneğinin hâlâ yaşadığı ve hatta yeniden gençleştiği çok az İslâm ülkesinden biridir. Eve döndükten sonra, bu okulun Seyyid Muhammed Kâzım Asrar, Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabâî ve Seyyid Ebu'l-Hasan Rafi gibi ünlü üstatlarıyla birkaç yıl çalışmak ve İbn Sina gibi İslâm felsefesinin klasik simalarından birini bir Wolfson veya E. Gilson'un gözüyle değerlendirdikten sonra, bir de onların gözüyle görmek gibi çok az insana nasip olabilecek bir şansa sahip oldum. Bu arada H. Corbin'le işbirliğimiz başladı ve birlikte o yıllarda Batı geleneğiyle birçok ortak özellikleri olmasına rağmen, farklı bir yönde gelişen

bu hikmet okulunu canlandırmaya ve dünyaya duyurmaya çalıştık.

Birikimim ve o yıllardaki şartlar kısa sürede enerjimi farklı birkaç yöne kanalize etti. İran'da en önemli görevim kendi topraklarımızdaki asli entellektüel gelenekleri canlandırmak, nüfuz edici bir analiz ve başka birçok müslüman ülkeyi felce uğratan batılı düşünce eleştirisi için ipuçları bulmaktı. Bu yüzden, bu konudaki yazılarım, konferanslarım ve tartışmalarım yalnızca İran'la sınırlı değildi. Aslında, bu alandaki bazı felsefî çalışmalarımın müslüman aydınlar arasında tartışmaların çıkmasında, kendi entellektüel geleneklerinin yeni bir değerlendirmesini yapmalarında ve şimdi İslâm dünyasının birçok bölgesinde ivme kazanan bir sürecin başlamasında küçük bir payı olmuştur.

Felsefî ilgilerimin beni yönlendirdiği başka bir alan ise, tabiî ki, "karşılaştırmalı mistisizm" ve "karşılaştırmalı felsefe" olarak adlandırılan konuların da dahil olduğu, karşılaştırmalı dinlerdir. Karşılaştırmalı din çalışmalarının büyük çağdaş üstatı Frithjof Schuon'un "religio perennis" olarak adlandırdığı yolla İslâm geleneğini yeniden keşfim beni doğal olarak bu alana yöneltti. Harvard gibi birçok Batı üniversitesinde karşılaştırmalı dinler konusunda dersler ve konferanslar ve 1970'de aynı konuda Avustralya üniversitelerinde Charles Strong Anma Konferansı verdim. Bunların yanısıra, müslümanların metafiziksel ve mistik açıdan diğer dinleri nasıl gördüğünü ve hem Ortadoğu'da hem de Lübnan ve batıdaki hıristiyanlara İslâmiyet'i anlatma görevini üstlendim. Farsça yazılarımın yanısıra, *İslâm'da İdealler ve Gerçekler* ve *Sufi Essays* gibi birçok eserim, Ortadoğu ve Hindistan gibi gerçek anlamda bir dini karşılaşmanın yaşandığı belli bölgelerde hem pratik ve acil hem de felsefî ve teorik önemi olan bu temayla ilgilidir. Yıllardan beri daha çok müslüman, hindu, budist vs. kökenli batılılaşmış oryantalistlerin karşılaştırmalı dinler konusunda yürüttükleri aşırı derece sığ ve anlamsız çalışmalarıyla da ilgileniyoruz. Bu tür çalışmalar Doğu öğretilerinin batılılara veya Batı öğretilerinin doğuya tanıtılmasına yardımcı olmak yerine engelleyici bir rolü vardır ve Doğu'nun mo-

dern düşünce okullarının gerçek niteliğini yakalamasını engeller. Bu tür bir eleştiri hem önemli hem de gerekli olduğu için, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı* adlı kitabımı bu konuya ayırdım. Batı'nın İslami düşünceye yönelttiği tehdidi analiz eden bu kitabımda, güncel insanın yaşadığı problemlerin de tamamen farkında olarak, sahih İslâmî doğanın felsefî açıdan yeniden kurulmasını mümkün kılabilecek bir entellektüel çaba için belli usulleri sunmaya çalıştım.

Modern bilim çalışmasıyla başlayan ve beni yavaş yavaş geleneksel metafiziğe yönelten birikim ve eğitimim, geleneksel doğa bilimleri, modern dünya için önemleri ve tek taraflı bir bilimin aşırı derecede uygulanmasının insan varlığı için tehlikeleri gibi konularla uğraşmama da neden oldu. İlk olarak, İslâmî kozmoloji ve doğa bilimlerinin İslâmî açıdan nasıl görüldüğünü yeniden inşa etmekle işe başladım. *İslâmî Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, *Science and Civilization in İslâm* ve *Islamic Science : An Illustrated Study* gibi eserlerimde İslâm bilimlerini yalnızca batıda Greko-Romen ilkçağı ve geç ortaçağı arasında bir köprü veya Batı biliminin ilerlemesinde sadece tarihi bir aşama olarak değil, olayları gözlemlemenin alternatif bir yolu olarak sunmaya çalıştım. Böyle bir bilimin, bilimin genelde kabul edilen tüm mantıksal değişmezliğine sahip olmasının yanısıra, nasıl evrensel bilgi hiyerarşisine bağlı olduğunu ve uygulamalarının insanla doğa arasındaki uyuşmaya dayandığını göstermeye çalıştım. Ekolojik veya çevre bunalımı gibi sözcükler herkesin diline düşmeden uzun zaman önce, batıdaki insan ve doğa arasındaki ilişkiyi 1966'da Chicago Üniversitesi'nde Rockefeller konferans serisinde ele almıştım, ki bu konferansımın daha sonra *Man and Nature* adı altında basımı yapıldı. Bunun yanısıra, doğayla ilgili geleneksel metafiziksel öğretilere dayanarak, birdenbire bir kara bulut gibi çöken ekolojik bunalımın ortaya çıkacağını önceden tahmin etmiştim.

O dönemde İran'daki entellektüel grubun aktif bir üyesi olarak yaşadığım için felsefî faaliyetlerim ister istemez bu dünya ve ihtiyaçları etrafından yoğunlaşmıştır. En önemli görevlerimden biri İs-

lâmî felsefe geleneklerinin İran'daki genç nesil için yeniden canlandırılmasıydı. Tahran Üniversitesi'nde yirmi yıla yakın hocalığım sırasında İranlı ve İranlı olmayan birçok öğrenciyi eğitmenin yanısıra, İbn Sina, Biruni, Sühreverdî ve Molla Sadra gibi üstatların eserlerini yayınladım ve analiz ettim, en son olarak da İran Kraliyet Felsefe Akademisi'nin kurulmasına yardım ettim. *Üç Müslüman Bilge* adını taşıyan ilk İngilizce kitabım hemen hemen bütün müslüman ülke dillerine çevrilmiştir. Kitapta, İslâm entellektüel geleneğini yalnızca arkeolojik bir delil olmaktan çok, canlı bir gerçeklik olarak tekrar sunmaya çalıştım.

Şehirleşme, endüstrileşme ve benzeri süreçler yüzünden İran toplumunun hızlı bir dönüşüme uğraması, şimdiye kadar örtülü kalan birçok şeyin açıklığa kavuşturulmasını zorunlu bir hale getirdi. Kendisi için bu kadar ev ve şehirler yapılan kimdir ve aynı zamanda büyük mimari şaheserler ve şehir planması kimin uğruna kurban ediliyor ? Bu sebeple, "uygulamalı geleneksel felsefe ve metafizik" yani felsefi antropoloji olarak adlandırabileceğimiz alanlar; geleneksel sanat ve mimarinin felsefesi ve şüphesiz en önemlisi, eğitim gibi alanlara yöneldim. Zaten öğretim üyeliği, dekanlık, rektör yardımcılığı ve rektörlük yapmış bir kişi olarak pratik açıdan da ilgilendiğim eğitim konusuna eğitim ve araştırma politikalarını ulusal bir düzeye taşımakta bir katkım olsun diye de ağırlık verdim. Bunların yanısıra, bu tür faaliyetlerin ilkeleri ve felsefeleri konusunda da yazmak zorunda kaldım ve özellikle geçen birkaç yılda, en son çıkan *The Meaning of Islamic Art* adlı kitabımın konusu olan İslâm sanatları felsefesi üzerinde de çalıştım.

Tabir caizse "felsefî konumumu" özetlersem, şunu söyleyebilirim ki, ben, "philosophia perennis, universalis" ve geçmişte daima var olan ve gelecekte de daima varolacak olan ve kendi açısından "Ben" diyebilen tek bir Gerçekliği olan ebedi Hikmet'in bir takipçisiyim. Bu Hikmet, kozmoloji, psikoloji, sanat vs. gibi alanlardaki uygulamalarıyla birlikte evrensel metafiziğe dayanır. Gerçekliğin

doğası, her an sonsuz ve mutlak olan Bir, Bir'den neşet eden ve kozmik hiyerarşilerin hinduların maya olarak adlandırdığı labirentin sonsuz karmaşıklığında nihai olarak Bir'e dönen kesretle (manifold) ilgili bir öğretidir. Bu hikmet, ancak aklı aydınlatan ve bir merkez olan Kalb'e (intellect) mümkin olan bir şeydir. Ancak, pratikte, yalnızca bu kalbin makrokozmik tezahürüyle ulaşılması mümkün değildir, yani insandaki bu yeteneği çalışır hale getirmek ve bilgi vasıtasıyla sonunda insanın bizzat kendisini Hikmet'in sureti haline dönüştürmek için gerekli vasıtaları yalnızca gelenek yani din sağlar.

Bu Hikmet peşindeki arayışım acizane bir şekilde, batıda Plotinus'lerin, Erigenas'ların ve Eckhart'ların yanısıra, doğuda Shankara'ları, Laotze'leri ve Honen'leri çalışmama vesile oldu. Ancak, hepsinden önemlisi, daha derine inebildiğim ve beni batınî olarak besleyip kuvvet veren ait olduğum İslâm geleneği oldu. Özellikle İbn Arabi okulları ile Rumî Sufizm'i ve başta daha ileriki dönemlerde yaşayan Sühreverdi ve Molla Sadra'nın irfanî teozofisi olmak üzere geleneksel İslâm Felsefesinin üstatları, ben gayri müslim geleneklerinin pratik ve entellektüel doğasıyla temasa geçmenin hazzıyla kutsanmışken, bana kendi aklımı ve manevî evrenimi verdiler.

Kendi entellektüel faaliyetimi, yalnızca bu hikmete gömülmek, Hakikat'ın karşısında benliği ortadan kaldırarak bir "hiç" olmaya çalışmak ve bu hikmeti bilmek ve bildirmekle sınırlamadım; aynı zamanda ilkelerini günümüzün koşullarına ve çağdaş insanın karşılaştığı sorunlara uyguladım. Kendi zihnimden ve tecrübemden bir "hakikat" uydurmak - ki aslında bu geleneksel açıdan çok saçma bir şey olurdu - yerine, üzerindeki perde kaldırıldığı veya parçalandığı (Sufi terminolojisinde keşfü'l mahcup denilen) anda hangi mekân ve zamanda olursa olsun parlayan Hakikat'ın nuru önünde şeffaflaşmaya çalışmanın en güzel yaratıcılık zevki olduğunu anladım. Bu süreç bir kez tamamlandıktan sonra bu ışığın (nurun) çağ-

daş insanın üzerine ne şekilde yansıdığını anlamak, "gözlemlemek" ve izah etmek benim için kelimenin en derin anlamıyla bir tür felsefî yaratıcılıktır. Başka türlü, felsefe yalnızca zihinsel cambazlık haline dönüşür ve hem kalp hem de vahiyden kesilen akıl (us), dağılma ve nihaî çözülmeye yol açan bir iblisleşme (luciferation) aracından başka bir şey olmaz. Şunu hiçbir zaman unutmamak gerekir ki, Hikmetü'l Hâlide'nin, kendi öğretilerine göre, Hakikat'in keşfi, aslında kişinin kendi benliğinin ve Mutlak Ben'in keşfidir ve zaten Batı felsefesinin babası, yani Eflatun (Plato) da felsefenin görevini bu şekilde tanımlamamış mıydı? Onun "felsefe ölmenin talimidir" (*Phaedo* 66) cümlesinin başka bir anlamı yoktur. Benlik ölmeden "Benlik" (Yüce) keşfedilemez ve bu yeniden doğuş ve bireysel kemale erişme (entelekya) insan yaşamının en baş hedefi ve Batı ve Doğu geleneklerinde çok farklı şekillerde tezahür eden Hikmet'in de amacıdır.

Çev. Aysel Danacı

II



S.H. NASR İLE SÖYLEŞİLER

1

Batı, modernizm ve laiklik saldırısı ile karşı karşıya bulunan "Geleneksel İslâm"*

■ *Önce kendi hayat hikâyeniz, hocalarınız ve öğretiminiz hakkında neler söyleyebilirsiniz?*

■ Ben 1933 yılında İran, Tahran'da, eğitim görmüş, bilim adamı ve doktorlar yetiştirmiş bir ailenin içerisinde doğdum. Babam Kaçar dönemi boyunca hem kraliyet doktoru ve hem de İran eğitim sistemi kurucularından biriydi. Babam geleneksel ve çağdaş tıbbı çok iyi bilen bir kişiydi. Tıp fakültesindeki hocalığının yanısıra kültürlü bir kişi olarak babam, ayrıca geçici bir süre Hukuk Fakültesi ve Beşerî Bilimler ve Edebiyat Öğretmeni Yetiştirme Okulllarında hocalık yapmıştı.

Annem tanınmış din âlimleri ailesindendi. Annemin dedesi Fadlullah Nuri, XX. asrın başlarının en tanınmış âlimlerindendi.

Ben kendi klasik eğitimimi önce ilkokulda ve evimde aldım. Özellikle babam, eğitimimde yalnız klasik dinî metinleri ve konularıyla sınırlı kalmamı değil bunun yanısıra klasik İran edebiyatından da eğitim görmem için çok çaba gösterdi. Daha on yaşlarındayken

*Bu konuşma Enes Kariç tarafından yapılmış ve *İslamska Misao* dergisinin no:145 (1991) tarihli sayısında Boşnakça olarak yayınlanmıştır.

ezbere olarak Sadi, Firdevsî, Nizâmî ve Hafız gibi klasik İran şairlerinden bir çok şiirler biliyordum. Gençliğimde, mükemmel bir âlim ve düşünür olan babamla birlikte sık sık felsefî ve metafizik konularda tartışmalarda bulunurdum. Şunu da belirtmek isterim ki babamın İslâm dini felsefesi ve metafizik boyutlarında ve düşünce mektepleri hakkında çok iyi bilgisi bulunmaktaydı. En derin ve geniş tartışmalarım ilk önce Onunla olmuştu. O'na Tanrı'nın mahiyeti gibi ve buna benzer konularda sorular sormaktaydım.O zaman 2. Dünya Savaşı sürmekteydi ve maalesef babam geçirdiği bir kaza sonucu yaralandı ve bir müddet sonra vefat etti. Vefatından bir kaç ay önce ailem beni eğitim görmek üzere Amerika'ya yollamaya karar verdiler. Zira onlarla kalmış olsaydım benim için çok büyük sıkıntı ve üzüntü olacağını düşünüyorlardı. Amerika'ya New York'ta konsolos bulunan amcamla birlikte yolladılar. New Jersey'de 2. Dünya Savaşı'ndan sonra orta öğretimimi bitirdim. En büyük başarıyı matematik ve tabiî bilimlerde göstermekteydim. Fen bilimlerinde gösterdiğim başarım sonucu fizik öğretımi yapmaya karar kıldım. 1950 yılında Massachusettes Teknoloji Enstitüsü'nde fizik öğrencisi oldum. Ama bilahare benim merakım gittikçe metafizik ve felsefe alanlarına yöneldi. Salt Batı felsefesini araştırma da ruhumu bir krize soktu. O zaman fizik ve matematik öğrenimim yanında felsefeyi araştırmaya, yani yalnız Batı felsefesini değil, Doğu felsefesini ve Hint felsefesini de kapsayarak araştırmaya karar verdim. O zaman Massachusettes Teknoloji Enstitüsü'nde meşhur İtalyan felsefecisi ve bilim tarihçisi Di Santillana ders vermekte idi. Şahsen kendisi Anand Comarasvamy ve René Geunon adlı düşünürlerin yazıları ile beni tanıştırmış oldu. Daha sonra kendim, üstadım F. Shcuon'un yazılarını da keşfettim. Beni, işte bu geleneksel yazarlar, krizden çıkarmaya ve yeni entellektüel güvenlik alanına yöneltmiş ve pozitivist felsefesinin ve bilimin insanda çok kolay olarak doğurmaya muktedir oldukları şüpheden uzaklaştırmıştır. Buna rağmen ben fizik ve matematik öğretimime yine de devam ettim ve 1954 yılında diplomamı aldım. Daha sonra Har-

vard Üniversitesine geçtim ve daha çok müsbet bilimleri araştırmaya karar verdim. Kısa zamanda jeolojide master ünvanını aldım. Tabiî olarak bütün bu zaman boyunca beni felsefe, bilim tarihi ve onun felsefesi daha çok ilgilendirmekteydi. O yıllar boyunca İslâm mirasında mükemmel olarak bulunan müsbet bilim anlayışına doğru ilgim arttı. İşte bu konu üzerinde Harvard'ta doktoramı da yaptım ve daha sonra bu bilimsel araştırmam biraz düzenlenmiş olarak *İslâm Kozmoloji Doktrinine Giriş** adı altında Harvard Üniversitesi tarafından da yayınlanacaktı. Harvard'ta geçirdiğim zaman boyunca İslâm bilim tarihi hakkındaki bilgilerimi daha da genişletme imkânım oldu. Doktoramı yaptıktan sonra da memleketim olan İran'a (1958 yılında) döndüm.

O zamanlarda Tahran Üniversitesi'nde, önce hariçten daha sonra da daimi felsefe hocası oldum. On sene kadar bir zaman içinde önce rektör yardımcısı ve daha sonra Tahran Üniversitesi Rektörü oldum. O zamanki en büyük idealim, orada batı bilimi ve düşüncesinin bir İslâm görüş noktası, bir İslâm görüş açısı ve bilimi açısından araştırılması için uygun bir ortamın yaratılması idi. Ayrıca daha hayatta olan rehber bilginler yanında geleneksel İslâm bilimleri ve felsefesi öğretimime devam ediyordum. Büyük sitayişle belirtmek isterim ki hocalarım Seyyid Muhammed Hüseyn Tabatabâî, Seyyid Muhammed Kâzım Asrar ve Seyyid Ebu'l Hasan Kazvinî idiler. Bu üstatlarla geleneksel bilim ve felsefeyi, yani bir tarafta İbn Sina ve Sadreddin Şirazî (yani Molla Sadra'nın) geleneksel metinlerini incelemekte ve diğer taraftan İbn Arabî ve okulunun teorik tasavvufunu tedris etmekteyim. Ayrıca şunu da belirtmek isterim ki devrime kadar Allâme Seyyid Muhammed Hüseyn Tabatabâî ile çok önemli müzakerelerimiz olmuştu. Bu müzakerelerin başka önemi de bunlara meşhur Fransız İslâmiyetçisi Henri Corben'in de iştirak etmesi idi.

*Türkçe tercümesi için bkz. S.H.Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, Çev: Nazife Şişman, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985.

Bütün bu seneler boyunca ben, memleketimin kültür hayatında gittikçe aktif bir rol üstlendim. Elimden geldiği kadar İran'ın ve bu bölgenin geleneksel İslâm bilimini yeniden bir ruha kavuşturmaya çalıştım. Bunu bir çok şekilde yapıyor ve bu doğrultuda bir çok eylemlerde bulunuyordum. O zaman genelde geleneksel İslâm bilim mirasını kuşatan, özelde ise İslâm geleneksel bilimi ve Fars kültürü ile ahenkli olan bir eğitim sistemini kurmak lazım geldiğini anladım. Bunun üzerine 1974 yılında İran Kraliyet Felsefe Akademisi'ni kurdum ve Onun ilk başkanı oldum. Bu kurum devrime kadar yalnız İran'ın en önemli entellektüel kurumu olmakla kalmadı hatta ülke dışında da bir çok önemli roller üstlendi. 1974 yılından 1979 yılına kadar olan çalışma dönemi boyunca bu Akademi kırk kadar eser yayınladı. Bu eserlerin hazırlanması işinde ve Akademi'nin çalışmalarında H. Corbin ve meşhur Japon İslâmiyetçisi Toshihiko Izutsu gibi bir çok diğer bilginlerin de katkıları olmuştu. Hep beraber müşterek bir ifadeyle "Değişmeyen Hikmet" (Sophia perennis), tasavvufun geleneksel yazıları ve genel olarak da geleneksel bilimler alanında karşılaştırmalı metinler üzerinde çalışmakta idiler.

1979 yılında gerçekleşen İran devriminden kısa bir zaman sonra ben batıya geldim. Önce iki ay Avrupa'da daha sonra Amerika'da kaldım. Kısa bir zaman Utah Üniversitesi'nde daha sonra da Harvard Üniversitesi'nde birkaç konferans verdikten sonra Temple Üniversitesinde Din Araştırmaları hocası oldum. 1984 yılında da bugün İslâm Bilimleri hocalığını yaptığım George Washington Üniversitesi'ne geçtim.

Yetişmemde emeği geçe hocalarımla ilgili olarak diyebilirim ki, bunların sayısı gerçekten çoktur. Meselâ: Batıda; bunlar Massachusettes Teknoloji Enstitüsü hocalarım ve daha sonra Avrupa'da yaz dönemlerim boyunca çalıştığım ve müzakerelerde bulunduğum hocalarımdır. Bunlardan önemle Harvard Üniversitesi İslâm Bilimleri tarihi hocam Sarton'u, daha sonra Wolfsone'u, Sir Hamilton Gibb'i ve daha önce bahis konusu ettiğim Massachusettes Teknoloji Enstitüsü hocası Santillana'yı belirtmek istiyorum. İran'daki ho-

calarıma gelince, ilk hocam daha önce söylediğim gibi babam idi. Kendisi beni yalnız bilim konusunda değil, bunun yanında ahlâk, zihinsel yetenek ve ruhsal kabiliyetlerin konsantrasyonu hakkında da eğitmiştir. Bütün bunları babamın yanında çocukluğumdan beri öğreniyordum. Aynı zamanda Onunla Fars dilini de öğreniyordum. Babamın yanında daha sonraki hocalarım Allâme Muhammed Hüseyn Tabatabâî, Seyyid Muhammed Kâzım Asrar ve Seyyid Ebul Hasan Kazvinî idiler. Onlardan da geleneksel İslâm bilimlerini öğreniyordum. Bunlardan başka, kendilerinden çok şey öğrenmiş olduğum ve yanlarında çok vakit geçirdiğim birçok isim daha sayabilirim, fakat bunların hiçbiri yukarıda bahsettiğim üç geleneksel hocanın bırakmış olduğu etkiyi bende bırakmamıştır. Sadece, Kur'ân'ı Fars diline çeviren, geleneksel terbiye sahibi, imanlı, büyük felsefeci ve ârif olan alim Mehdi Eş Şehid'i ayrıca söz konusu etmek isterim. Kendisi geleneksel İslâm metinleri hakkında birçok yorum yazmıştır.

Bu kimseler yanında, kendilerinden çok şeyler öğrenmiş olduğum başka bir geleneksel okuldan daha bahis etmek istiyorum. Benim üzerimde Fritsohf Schoun, Rene Geunon, Anande Comarasvamy ve Titus Burckhardt'ın eserleri büyük etki bırakmıştır. Bu geleneksel yazarlardan bazılarını, örneğin Anande Comarasvamy ve René Geunon'u hiç bir zaman şahsen tanıma fırsatı bulamadım. Comarasavamy ile ilgili olarak Massachusettes ve Cambridge'de iken Onun hanımının nazik anlayışına sığınarak şahsî kütüphanesini kullanma fırsatını buldum. Böylece Onun bir çok yazıları ve kitapları ile yakından tanıştım ve bunları senelerce araştırdım. Onun öğrettiği şekilde geleneksel metafizik alanına içerden girdim ve ayrıca kadim öğretiler ve Comarasvamy'nin Hindistan medeniyeti ve kültürüne olan alâkasıyla tanıştım. Ayrıca, daha önce bahsettiğim çevrelerden başka, bir çok bilim adamı, âlim ve düşünürler ile tanıştım. Bunlar hem doğuda hem de batıda bulunmaktaydılar ve genellikle benim akademik arkadaşlarımdılar, yani hocalarım değillerdi. Bir de çok yakınlığım ve beraberliğim olan Marko Pallis

ve İngiltere'de çalışan ve çok samimi bir dostum olan Martin Lings'i de bu arada zikretmeden geçemem.

■ *Bu durumda Allâme Seyyid Muhammed Hüseyn Tabatabâî ve Frithjof Schuon adlı iki kişinin sizin düşüncenize ve çalışmanıza en fazla etkiledikleri görünmektedir. Bu intiba doğru mudur?*

■ Sizin ilk sorunuza verdiğim cevapla kısmen bu soruya da cevap verilmiştir. İntibanızın kısmen doğru kısmen doğru olmadığını söylemek istiyorum. Daha doğrusu bu iki şahsiyetin bana olan etkisi değişik şekildedir. Frithjof Schuon'un bana olan derin etkisi geleneksel metafizik anlama alanında, daha sonra karşılaştırılmalı dinler ve geleneksel entellektüel inisiyasyon alanındadır. En son söylediğim bu şeyde etkisinin bana çok büyük olduğunu söylemek istiyorum. Çünkü kendisi bana manevi yaşam tarzını izleme önemini göstermiş ve ayrıca batı medeniyetinin ve düşünce okullarının en derinde yatan motiflerini anlamam için bir çok kapılar açmıştır.

Allame Tabatabâî'ye gelince ben onun nezdinde aşağı yukarı yirmi yıl kadar İslâm'ın bir çok konularında çalışmalar yaptım. Bilhassa İslâm felsefesi ve Tasavvuf hakkında. Bizim Tabatabâî ile karşılaştırmalı düşünceye yönelik görüşmelerimiz vardır ve bunlara bazen Henri Corben de katılmaktaydı. Meselâ, Tabatabâî ile birlikte *Tao Te Çing*'in bir kısmını tercüme eder ve beraberce Dara Şukuh'un Farsçaya tercüme ettiği *Upanişad*'ları farsça dilinde okurduk. Allâme Tabatabâî daha sonra da İslâm kaynaklarına dayalı yorumlar yapardı. Onun karşılaştırmalı analizleri çok ilginç idi.

Bununla beraber benim Tabatabâî ile en önemli irtibatım onun yanında klasik, geleneksel İslâm tasavvufu, felsefe ve İslâm metafizik metinlerini okumayı öğrenmekten ibaretti. O bana bu geleneksel metinleri geleneksel şekilde okumayı, yani bunları geleneksel şekilde anlamamı öğretti. Aynı şeyi daha önce bahsettiğim hocalarım Seyyid Muhammed Kâzım Asrar ve Seyyid Ebul Hasan Kazvinî yanlarında da öğrenmekteydim. Hepsi de bana geleneği en ehil şe-

kilde okumayı öğretmekte idiler. Bu şekilde beni techiz ederek İslâm bilimi ve kadim geleneğin nakli için beni hazırladılar.

Allâme Tabatabâî aynı zamanda büyük ruhsal kemale sahip bir şahsiyetti. Yani yalnız sıradan tabiri ile bir hoca veya bir filozof değildi. Kendi konuştuğu gerçeği yerine getiren bir *"bilge"* idi. Bu yüzden ben Tabatabâî'ye karşı büyük saygı duyuyordum.

■ *Büyük saygı duyduğunuz Corben, Shcuon, Burckhardt, Geunon, Lings, Izutsu gibi düşünürlerin eserleri bugün İslâm düşüncesini yalnız Batıda değil, Doğuda da temsil etmektedir. Sizce bu düşünürler topluluğuna ne cazib gelmiştir? Ve yine günümüz "Philosophia Perennis" (Değişmez Hikmet)'i neden dolayı bu derece kuvvetli olarak İslâm kaynakları ile desteklenmektedir?*

■ Böyle uzun ve çok komplike ve de zor bir soruya cevabım şöyledir: Sizin bahis konusu ettiğiniz düşünürler grubu aynı manevi özgeçmişe mensup değildirler ve bilhassa aynı ilgileri bulunmamaktadır. Corben ve Izutsu biri Fransız diğeri Japon iki bilim adamıdır ve bunlar sadece İslâm araştırmacıları olmakla kalmayıp başlı başına birer düşünür ve filozofturlar. Bununla beraber belkide onları İslâm ve İslâm felsefesinde araştırma yapılmamış sahaların bolluğu kendine çekmiştir. Her ikisi de bu felsefenin ve özellikle Tasavvufun araştırılmasında büyük katkıda bulunmuşlardır. Bununla beraber ben onların İslâm'a yaklaşımlarının bir varoluşsal yaklaşım olmadığı kanaatindeyim. Çünkü bunlar İslâm'ı usûlen kabul etmemişlerdi. Fakat yine de İslâm'a doğru bir iç yaklaşımları vardı ve İslâm hakkında içten ve samimi bir bakış açısından meseleye baktılar.Bu yüzden Corben'i ve Izutsu'yu sizin bahis konusu ettiğiniz geleneksel yazarlardan ayırmak gerekmektedir.

Buna karşın Geuon, Shcuon, Burckhardt ve Lings "Gelenek" hakkında yine geleneksel olarak söz eden ve hâlâ söz etmekte olan tabiîdir ki geleneksel düşünürlerdir. Bunlar genellikle her otantik dinî geleneğin özünde varolan ve tezahür eden Hakikat'ten ve bu hakikatin evrenselliğinden ve insanlığın genellikle üzerinde kurul-

duğu ve binlerce sene yaşadığı bu Geleneksel prensipleri inkâr eden modernizm ile arasındaki farktan konuşurlar.

Buna göre bu geleneksel düşünürlerin mesajı yalnız İslâm'a dayalı değildir, fakat sizin de sorunuzda çok doğru olarak söylediğiniz gibi bu mesajda kuvvetli olarak İslâm geleneği ve bu geleneğe bağlılık görülmektedir.

Bu neden böyledir? Bunun böyle olması için derin bir sebep olduğunu düşünüyorum. Birinci olarak İslâm; beşeriyet tarihinin bu dönemirde gelen en büyük son vahiydir. Bir başka deyimle İslâm belirli şekilde bütün vahyin bir nevi hülasasıdır, çünkü vahiy döneminin sonunda gelmektedir. İslâm bu karakteri nedeni ile her vahiy döneminin başında bulunan ve belirli şekilde her dinin en temel çekirdeğini temsil eden "ana gerçeğe" dönüş de demektir. Bundan başka diğer dinlerden farklı olarak, İslâm'ın batınî (esoterik) yapısı ve iç boyutu kabulü kolay ve iyi korunmuş (otantik) durumdadır.

Müslümanların kaderi, insanlığın bu tarihî döneminde, ısrarla ve çok kuvvetli olarak Değişmez Hikmet'i (Perennial Philosophy) vurgulayan yakın bağı olan bu derunî manevî hallerini geliştirmek ve kemale erdirmek imkânlarını aramasının zorunlu olduğunu göstermektedir.

Çok önemli bir nokta da şudur; İslâm kaynaklarında yani Kur'ân ve Hadis'te *"Din ül-fitra"* (Fıtratta bulunan din) ile *"Din ül-hanif"*'in (Tek din) eş mânâlı olarak tanımlandığını her zaman hatırda tutmak gereklidir. Buna göre "Değişmez Din" (Religio perennis) ya da "Değişmez Hikmet"in (Philosophia Perennis) yalnızca bu "Tek Gerçek"in bir tasdikinden ibaret olduğunu söyleyebiliriz ki bu "Tek Gerçek"de İslâm'ın kendine vermiş olduğu addır.

İşte bu "Tek Gerçek" İslâm esoterizminin bugünkü insanlığın manevi hayatında oynayacağı rol ve "Değişmez Hikmet" (Philosophia Perennis) ile çok yakından ilgilidir.

■ *"Dinlerin Aşkın Birliği" üzerine olan kitap kuvvetli eleştiri konusu olmuştur. Benzer şekilde Meryem Cemile "Bilgi ve Kutsal" adlı kitabınızı tenkit etmiştir. Siz bu eleştirilere nasıl bakıyorsunuz? Dinlerin aşkın birliğini savunanlar peki niçin İslâm'ı tercih etmişlerdir?*

■ Her şeyden önce söz konusu kitabımın Meryem Cemile tarafından eleştirisinin oldukça diplomatik bir şekilde yapılmış olduğunu söylemek isterim ama bunu burada tartışma konusu etmek gerektiğini zannetmiyorum. Sizin ikinci olarak söylediğiniz şeye gelince, yani "dinlerin aşkın birliği" hakkındaki tezin bir çok çevrenin ve daha çok zahirî âlimlerin eleştiri konusu olması hususu bence çok anlaşılır ve normal bir şeydir.

İnsanlığın bir çok dinlere sahip olmadığını düşünmek imkânsızdır. Zat-ı Mutlak, âlemde bir çok din göndermiştir ve belirli bir dinin taraftarı için o Zat-ı Mutlak o dindedir. Bu sebepten "dinlerin aşkın birliği" üstatları bütün otantik geleneklerin tanıdığı bir iç özün, bir iç yapının var olduğunu düşünmektedirler ve dışsal formlar ile değil yalnızca dinin bu içsel boyutları yolu ile onların aşkın birliği ortaya çıkmaktadır. İslâm'da, dinin aşkın birliği hakkında Kur'ân gayet açıktır. Meselâ Kur'ân açıkça olarak şöyle söylemektedir: "Her kavme peygamber yollanmıştır" ve "Biz Allah'ın peygamberleri arasında fark yapmıyoruz" Kur'ân mesajının bu görüşü İslâm tarihi boyunca özellikle İslâm dininin başka dinlerle temaslarının olduğu bölgelerde Kur'ân'ın bu görüşünü gönülden kabul eden bir İbn Arabî ve Celalettin Rumî gibi şahsiyetlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Tabiî ki onların eserlerinde dinin aşkın birliği tezi açık olarak ifade edilmemiştir, çünkü buna o zaman ihtiyaç duyulmamaktaydı.

Az önce İslâm'ın son ve gerçek dinin adı olduğunu söyledim. Dolayısıyle İslâm, evrensel olarak insan fıtratında yer alan dinin adıdır. Bugün İslâm'ın bu karakterinin vurgulanması ve açıklanması için büyük bir gereklilik bulunmaktadır. Çünkü İslâm kendi evrenselliği ile din fenomenini bütün olarak temsil ve tezahür ettiren bir dindir. İşte bugün İslâm'ın, dinin aşkın birliği tezi savunu-

cularına bu derece cazip olmasının nedeni buradadır. Gördüğümüz üzere Allah kelamı olan Kur'ân-ı Kerim dinin aşkın birliğini açıkça tasdik etmektedir. Bu bakış açısından Kur'ân, var olan kutsal kitapların en evrenselidir.

Mamafih dinin aşkın birliğinden konuşmak demek dinin iç boyutları hakkında konuşmak demektir. Ekümenizm*, Frithjof Shcuon'un çok doğru o'arak dediği gibi sadece onun ezoterik boyutu için geçerlidir. İslâm ve Hıristiyanlık hakkında şahane bir eserinde Shcuon bu ezoterik ekümenizmden bahsetmektedir. Ezoterik boyut, iç boyuttur, dış formları bozmadan dinlerde var olan aşkın birliğe yol açan boyut sadece bu boyuttur.

Dinin aşkın birliği tezine karşı tenkitlerde bu tezin ispatlanması için hangi delillerin sunulduğu göz önüne alınmamakta ve güya bu tez ile İslâm dininin batılılaştırıldığı, laikleştirildiği ve bidatler sokulmak istendiği gibi çok kere yanlış şeyler düşünülmektedir. Shcuon ve Lings'in ortaya koyduğu deliller bence tatmin edicidir. Bunun yanında, İslâm dünyasında bu tezi destekleyen bir çok kimse de bulunmaktadır. Bu İslâm'a bir zarar vermez.

■ *Eserlerinizde "Geleneksel İslâm" tabirinin özel anlamı ve önemi olduğu açıkça görülmektedir. Bugün İslâm'ın bir çok diğer yorumlarının da kendini gösterdiği bir çağda sizin tabirinizin önemi büyük. Geleneksel İslâm'ı nasıl tanımlamaktasınız?*

■ Benim bütün eserlerim genellikle Geleneğe, özel olarak da İslâm Geleneği'ne adanmıştır. Ben, modern Batının Rönesans devrinden bu yana meydana gelen laik düşünmenin etkisi altında bugün ortaya çıkan bir çok modern İslâm yorumlarının cirit attığı bir zamanda Geleneksel İslâm'dan konuşmanın çok önemli olduğunu düşünmekteyim. Geleneksel İslâm tabirinin önemi ayrıca Batı tarafından sözde "Fundamentalizm" tabirinin ortaya çıkması bakımından da önemlidir ve bunu ben modernist madalyasının öbür yüzü olarak

*Dinler arası diyalog

görmekteyim. Güya, bu "Fundamentalizm" sözümona Batıya karşıdır ama modern batı medeniyetinin mahsülü olan Batı'nın ideolojisini, terminolojisini ve düşüncesini almakta bir beis görmemektedir.

"Geleneksel İslâm" nedir? Bu, İslâm'a sadık, İslâm'ın kendi diline tabir caizse ortodoskca sadık kalarak çağdaş dil çerçevesinde İslâm'ın tekrar tasdikidir. Geleneksel İslâm; Cebrail tarafından Hz. Muhammed aleyhis-salatu vesselama getirilen vahyin başlangıcından ta Batı medeniyetinin etkisinin ortaya çıkması ve yayılması zamanına kadar ortada bulunan İslâm'dır. Geleneksel İslâm sadece esas olarak ana gövdesini teşkil eden Kur'ân ve Sünnet'i değil, bunun yanında bütün şifahi ve yazılı dinî gelenekleri Kur'ân ve Hadisin yorumlarını, farklı ilim ve fikir dallarında, sanatta, ictimaî yapılarda v.s. bu "Tek Gerçek"in kabulünü ihtiva etmektedir.

Buna göre "Geleneksel İslâm", Kur'ân ve Sünnet İslâm'ı olmasının yanısıra modern fundamentalist ve gerici çevrelerin de altını dikkatle çizdikleri bir yerdir. Bu, Kur'ân ve Hadis köklerinden güç alarak bütün dallarından çiçek açarak büyüyen İslâm'dır. Örneğin, bu ağacın bir "dalında" kalıp yalnızca bu dalın İslâm olduğunu , diğer dalların ise olmadığını söyleyemeyiz. Zira onun hem gövdesi, hem dalları, hem de kökü hep beraber İslâm'dır. Gövdesiz ve köksüz olarak yaşayabilecek dal olmadığı gibi, dallar olmadan bu ağacın kökü ve gövdesinin de iyi durumda olduğu söylenemez.

Buna göre Geleneksel İslâm, yalnız bir geleneksel İslâm okuluna değil, teolojik, felsefî, hukukî, mistik vs. gibi bütün farklı geleneksel İslâm düşüncesi okullarına saygı duymaktadır. O bunları: *Lâ ilâhe illallah Muhammed Rasulullah* temel prensibini ihtiva ettikleri ve bunu korudukları sürece saygı duymakta ve ümmetin ortodoks yapısı içinde kabul etmektedir. Aynı şekilde Geleneksel İslâm; Hz. Muhammed (a.s.)'in, yani *"Bereket-i Muhammediyye"* adıyla vahyin bir devamı olan Hz. Peygamber'in kişiliği ve eylemi ile oluşan bir nimeti de gözönüne almaktadır.

Bugün böyle bir Geleneksel İslâm'ı kabul etmek gereklidir. Müslümanların çoğunluğunun bugün halen şöyle veya böyle Geleneksel İslâm'ı izledikleri söylenebilir. Bununla beraber, bunu izlemeyenler de vardır ki bunlar modernize olmuş, batı öğrenimi görmüş müslümanlardır, fakat bunların İslâm âleminde etkisi büyüktür. İslâm ümmetinin bütününün geleneksel İslâm'ı yeni baştan ve çağın diliyle tasdiklemesi ve onaylaması gerekmektedir.

İlmî hayatım boyunca benim en önemli görevim, tabir caizse entellektüel olarak, Geleneksel İslâm'ın bütüncül ve âlemşümul yapısını yeniden şekillendirmeye çalışmak olmuştur. Geleneksel İslâm en iyi şekilde Geleneksel Arap, Fars ve Osmanlı eserlerinde ortaya konmuştur. Bu dilleri yalnız gramer olarak değil geleneksel olarak da bilmek gereklidir. Ancak böylece Geleneksel İslâm'ın canlandırılması yolunda büyük İslâm geleneğinin kaynaklarından bugün de faydalanmak mümkün olacaktır.

■ *Siz İslâm'a "büyük medeniyetler" zaviyesi açısından mı bakıyorsunuz? Yani sizce İslâm dini, "Doğu" ve "Batı" arasında bir din ya da Doğu ve Batıyı bağlayan, yani bunlar arasında köprü olan bir din midir?*

■ Bakınız, semâvî her büyük din kendine özgü bir hususî medeniyet meydana getirmiştir. Bugün din realitesinin din olarak yansıdığı bir çok aktif ve canlı medeniyetler bulunmaktadır. Böylece bir Hıristiyanlık medeniyeti, bir Budist medeniyeti, bir Hindu medeniyeti vs. oluşmuştur. Tabiîdir ki İslâm da bundan istisna değildir.

İslâm başlangıçta, tabiî olarak bir din idi. Yavaş yavaş O da kendi medeniyetini meydana getirdi ki bu oluşan İslâm medeniyetinin tüm sanatsal ve entellektüel görüşleri ilk üç asrı boyunca yine İslâm dininin tamamen kendisi yarattı. Bilahare yedinci asra kadar da tam mânâsıyle İslâm Tasavvufunu'nun gelişmesine imkan sağlayan da yine o din oldu. Daha sonraları da yani dokuzuncu asrın sonuna kadar da sanatın gelişmesine, örneğin bir Memlük Mısırında, Safe-

vî İran'ında, Osmanlı Türkiyesi'nde vs. imkân sağlayan yine O olmuştur.

İşte görüldüğü gibi bu medeniyet, yani İslâm medeniyeti bizzat İslâm'a aittir. Yani bu bir tesadüf değildir! Bunun nedeni İslâm medeniyetinin, sanatının, düşüncesinin, toplumsal yapısının Kur'ân ve Sünnet ile dolu olması ve bunlar ile derin bağı yüzündendir. İslâm medeniyeti kendine ait olan bu aslî kaynaklar olmadan anlaşılamaz. Batılı oryantalistlerin son iki yüzyıldır İslâm medeniyetinin tesadüfi olarak İslâm'a ait olduğunu, yani İslâm medeniyetinde dinin tesadüfî bir şey olduğunu ispatlamaya çalışmakta olduklarını biliyoruz. Fakat Geleneksel İslâm bakış açısından böyle bir görüş hiç bir zaman kabul edilmemiştir. Yani bizce Kur'ân olmadan hiç bir zaman İbn Sina olamazdı, İslâm olmadan Fars müziği olamazdı. İslâm kaynaklarından çıkan ve gelişen manevî ve ruhanî unsurlar olmadan İslâm Tasavvufu hiç bir zaman meydana gelemezdi. Hiç bir zaman ne Hafız'ın şiiri, Fars minyatürü, Taç Mahal ve ne de Dakka'da bulunan Bengal camiileri, yani bunların hiç biri İslâm dini olmadan olamazdı!

Buna göre İslâm medeniyetinin bütün farklı tezahürleri bir bütün olarak İslâm'la bizzat din olarak bağlıdır.

İslâm'ın Doğu ve Batı arasında, Doğu ve Batı'yı bağlayan bir din olup olmadığı hakkındaki sorunuz ile ilgili olarak Kur'ân'ın da müslümanları orta toplum, yani *"ümmeten vasatâ"* olarak nitelendirdiğini söylemek istiyorum. Ama burada şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: Neyin arasında bu toplum ortadadır? Burada İslâm'ın coğrafik olarak yalnız Doğu ve Batı arasında olduğu kadar, aynı zamanda Kuzey ve Güney arasında da bulunmakta olduğunu da söyleyebiliriz! Daha doğrusu kısaca Kuzey Afrika'ya, Avrupa'nın güneyine, Orta Asya'ya, Kuzey Hindistana vs. göz atıldığında Onun bu konumunun açıkça görüldüğünü tespit edebiliriz. İslâm'ın bu orta oluş hali sadece yakın zamanlara has bir olgu değildir; daha eski dönemlerde de bu böyleydi.

İslâm'ın bu *"merkezi"* durumu üzerinde ben daha çok Kur'ân

tabirleri olan *Maşrık* ve *Mağrib* münasebeti ile açıklama yapmak isterim. Burada İslâm; Maşrik ve Mağrib arasında bulunan bir şey olarak anlaşılmıştır. Allah (c.c.)da Kur'ân'da kendinden *"Doğu ve Batının Hakimi"* olarak bahsetmektedir. Bu bize çoğrafyanın ötesinde de bazı gerçeklere işaret eder. Bana göre evvelemirde İslâm'ın bu *"merkezî"* durumunun metafizik olarak anlaşılması lâzım. Şöyle ki, İslâm gibi Hıristiyanlık ve Yahudilik de Hz. İbrahim'in geleneği kökenlidirler ama felsefi ve entellektüel olarak sadece Batıda gelişmiştirler. İslâm metafizik olarak Hıristiyanlık ve Yahudilik arasında bulunmaktadır. Öbür taraftan da hiç bir zaman Doğu'da yaşamamış Hıristiyanlık ve Yahudilik'ten fazla olarak İslâm, doğuda olduğu kadar batıda da mevcuttur. Bundan dolayı İslâm dininin doğu ile batı arasında bir din olduğu kadar, aynı zamanda Doğunun ve Batının da dini olduğu söylenebilir. Bunu İslâm'ın uzun zaman boyunca İspanya'da bulunması, hatta bugün dahi Mağrib'te baskın şekilde bulunması, benzer şekilde bugün Bosna'da da bulunması gerçeği de bu hakikati doğrular. Ama aynı şekilde İslâm'ın Malezya'da, Endonezya'da yani ta Çin Denizi'ne kadar uzakdoğuda da bulunması aynı gerçeğin diğer bir yönüdür.

Böylece İslâm; hem Doğu'da ve hem Batı'da yayılmış olan ve halen de yayılmakta olan bir din olmanın yanında hem felsefî ve hem de entellektüel bakımdan Doğu ve Batı arasında yer alan bir din olarak Batı medeniyeti ve Asya medeniyetleri ve doğunun diğer uygarlıkları arasında en önemli köprüdür.

İslâm'ın kendisinden sonra artık bir dinin ortaya çıkmayacağı bir din olup olmadığı sorunuzla ilgili olarak şunu açıkça söyleyebilirim ki bu konuda müslümanların kesin ve değişmez inancında Hz. Muhammed aleyhissalatu vesselamın Allah (c.c.)'ın en son peygamberi olduğu, yani bütün peygamberlerin ve risaletlerinin mührü (Hatemu'l-enbiya) olduğu vurgulanmaktadır. Gerçekten tarihin ondört asrı da bunu kanıtlamaktadır. Yani İslâm ortaya çıktıktan sonra ne İslâm gibi bir dinî fenomen varoldu ne de Budizm,

Hıristiyanlık ve Zerdüşt ayarında bir dinî fenomen ortaya çıktı. Aynı şekilde zamanınn bitimine kadar böylesi bir dinî fenomenin ortaya çıkmayacağı da değişmez bir gerçektir. Belki çok yerel olarak, örneğin İslâm ve Hinduizm sentezi olan Sikhizm gibi sentezler meydana gelebilir, ama dünyanın sonuna kadar İslâm'dan sonra başka dinî vahiy olamaz.

■ *Siz Oswald Spengler'in "Batının Çöküşü" adlı eseri başlığı çevresinde İslâm'a nsıl bakıyorsunuz? Modern ötesi ve endüstri ötesi çağı bağlamında İslâm'ın bir şansı var mıdır? Ayrıca bizim tüm medeniyetimizi tehdit eden ekolojik facia hakkında olan kitabınızı neden yazdınız?**

■ Bakınız, Spengler'in Batı için önceden öngörmüş olduğu bir çok şeyin doğruluğunu yirminci asır ispatlamıştır. Rönesans devrinde meydana getirilen ve beş asır devam eden Batı'nın bir formu vardr. Bu formun ana prensipleri hümanizmde, rasyonalizmde, Avrupa merkezciliğinde vs. bulunmaktadır. Bu prensiplerin varlığı bugün dahi yalnız felsefede değil, diğer bilimlerde de bulunmakta, hatta dinde de varlığını sürdürmektedir. Bu da bugün Modernötesi (Postmodern) dönem hakkında konuşulanların da sebebi oldu.

Bugünkü dünyada, yani Batı formunun baskın olduğu ve sömürgecilik yollarıyla tüm yerküreyi kavradığı ve halen yalnız ekonomik olarak değil kültürel olarak da yerküre üzerinde çok korkunç gücünün sürdüğü böylesi dünyada İslâm'ın yeniden kendi kimliğini ve gerçekliğini ispatlaması için büyük şansı bulunmaktadır. İslâm, üzerinde en fazla Batı'nın Ortaçağ sonrası medeniyetinin tasallutunu hissetmişti ve bu dönemde neredeyse kendi medeniyeti ortadan kaldırılmıştı. İslâm dini, adeta İslâm dünyasının bazı kısımlarına hapsedilmiş idi. Batının dünyaya bakışının ve batılı laiklik formunun başarısızlığı modern dünyada İslâm'ın yeniden

*Bkz. S.H.Nasr. *İnsan ve Tabiat*, Çev: N.Avcı, Yeryüzü yay., 1986 ve İşaret yayınları. 1990. İst.

kimliğini ispatlaması için şansını büyütmektedir. Bu, özellikle endüstri-ötesi ve modern-ötesi devir için çok daha geçerlidir, çünkü İslâm'ın entellektüel ve spritüel kaynakları halen dokunulmamış, saf durumundadır.

Fakat esas trajik olan şey İslâm dünyasında yaşayan çoğu kimsenin hâlâ Batı'yı körü körüne taklit ve kopya etmeleridir. Bunu yalnız "modernist" olarak adlandırılanlar değil, ilginçtir ki "fundamentalist" diye adlandırılanların da çoğu yapmaktadır. Böylece kendi kendilerine İslâm'ın kendi öz kaynaklarından faydalanmalarını imkânsızlaştırmaktadırlar. Bu kaynakların büyük ölçüde canlı olduklarını ve yalnız müslümanların dünyaya bakışı perspektifini sağlamakla kalmayıp Batı insanına da dünyayı gerçek haliyle görmelerini sağlayabileceğini farkedemiyorlar. Zira bugün Batı'da bir çok kimse şimdiden *"dışarıya doğru"* bakmaktadır. Çünkü geçtiğimiz bir kaç asır boyunca hakim olan baskın formun çöktüğünü ilk elden yaşamakta ve görmektedirler.

Bütün bir hayatın yok olmasını tehdit eden ekolojik facia hakkında neden kitap yazmış olduğumu soruyorsunuz. Bir bakıma kısmen bu soru bir yukarıda cevaplamaya çalıştığımız soru ile alakalıdır, ama ben buna ilaveten bir kaç sebep yüzünden karar vermiş olduğumu da söyleyebilirim. Birincisi, ben kişisel olarak her zaman tabiata karşı çok hassas bir insanım. Tabiatı çok seviyorum. İkincisi, senelerdir tabiî bilimler okudum ve daha yirmi yaşlarımdan itibaren tabiata bu yapılanların dünya varolduğu günden bu yana, en büyük yaşam krizine ve de faciasına doğru bizleri sürüklediğinin bilincindeydim. Yani elhamdülillah ben bunu bugün açıkça görüldüğünden çok önce tespit ettim. Altmışlı yılların başında bu konuyla ilgili olarak Rockfeller konferanslarını vermek üzere beni Chicago Üniversitesi'ne davet ettiler. Çağrıyı kabul ettim ve böylece bilimsel kamuoyuna tabiatın ekolojik tahribi ve bunun ihmaline devam edilirse sonuçlarının neler olacağı hakkındaki hislerimi söylemek fırsatını buldum. Tabiî, ben daha çok ekolojik krize neden olan derin sebepler, yani bir kaç asır önce var olan nedenlerle ilgi-

lendim. Yaşamın krizi buradadır ve bu konuda belki de herkes aynı görüştedir ama bununla ilgili olarak ileride ne yapılmalıdıra gelince farklı görüşler ortaya çıkar. İşte ben de bu ve diğer sorulara cevaben bu eserimi yazdım. Bu kitap bugün de Batı'da benim en çok okunan eserimdir. Yazıldığından yirmibeş yaş sonra, ekolojik facianın daha da büyüdüğü şu zamanlarda tekrar İngiltere'de yayınlanmıştır ve bir çok dile tercüme de edilmiştir.

Daha yirmi yaşlarımda iken tabiata karşı olan düşmanca bu tavırlar ve yaklaşımlar sonucunda yaşam krizine ve ekolojik bir faciaya yol açılacağını hissediyordum. Bunun altta yatan ana sebebi de Batıda bulunan manevî krizdir. Batı medeniyetinin büyük manevi krizi olmadan ekolojik krizine varılamıyacağı neticesine vardım. Dolayısıyle ekolojik kriz, Batı'nın manevî krizi durdurulmadan önlenemez. Bugün bir medeniyetin (yani Batı olanının) yol açtığı ekolojik facia yolu ile yalnız kendisini değil, dünya çapında bir medeniyet olması hasebiyle tüm dünyayı nasıl tahrip etmekte olduğuna tanık olmaktayız. Burada insan, tabiatın kötü hakimi olarak kendini göstermektedir. Yani insanın Hakimiyeti etkili olarak Tanrı'nın Hakimiyeti'nin yerini alamamıştır. Halifetullah olamamıştır.

■ *Bir kitabında Alman filozofu Von Weiszecker, İslâm'ın tekniği geliştirmiş olabileceğini, ama bunu İslâm'ın yapmak istemediğini önemle belirtmekredir. Siz Onun bu iddiasını nasıl yorumlarsınız? Sizin tabiata karşı isyanın yanında, aynı şekilde Tanrı'ya ve semâvî olana da karşı olan Yeniçağ Rönesansı'nın rölünü ve onun ruhunu tenkidinizin sebepleri nelerdir?*

■ Önce ilk sorunuza cevap vereyim. İslâm bilimi ve onun toplumsal yapı tarihi tetkik edildiğinde İslâm'ın şüphesiz tekniği, yani sizin dediğiniz gibi teknoloji ve modern bilimi yaratması için gerekli olan bütün alt yapısı bulunmaktaydı. Peki niçin teknolojik devrimden önceki bilimsel devrim, örneğin Horasan'da değil de Fransa, Almanya ve İngiltere'de gerçekleşti. Yani müslümanların kendi ma-

tematiği, kendi tabiî ilmi, kendi astronomileri varken bir tür bilimsel devriminin var olmadığını söylemek istiyorum. Evet bilimsel devrime sahip olmadılar, çünkü bilimsel ve teknolojik devrim ancak tabiatın kutsal karakterinden vazgeçildiği ve tabiatın kendi kutsal anlamından soyulduğu yerde ortaya çıkabilirdi de ondan. Yani bilimsel devrim insan idrakinin "Akıl"dan daha doğrusu vahiyden ayrıldığı yerde kendini göstermektedir. İslâm'da bu iki şeyden hiçbiri meydana gelmemiştir.

Rönesansı eleştirim ile ilgili olarak da ben Rönesansı mutlak hakları insana verdiği için tenkit ettiğimi söylemek istiyorum. Böylece insan, gerçeğin mutlak kriteri olmaktadır. Yani Tanrı haklarına karşı olduğu kadar tabiat dünyasına karşı da olmaktadır. İşte burada asrımızın ekolojik krizi ve yaşam krizinin en derin nedeni yatmaktadır. Tabiatı insanın mutlak ve sınırsız hakları uğruna tahrip etmek serbesttir. Fakat bu arada tabiatın kendisinin ve yerkürenin imkânlarının da bir bakımdan sınırlı olduğu unutulmaktadır.

Gördüğünüz üzere bugün bile bir çok insan mutlak hümanizmin gerçek mânâlarının ne olduğunu anlamamakta ve de buna hiç bir önem atfetmemektedir. İşte bu Rönesans Hümanizmi de, Ortaçağ Hıristiyan hümanizminden, İslâm hümanizminden, Budist hümanizminden vs. farklıdır. Rönesans hümanizmi laik bir hümanizmdir ve Batı medeniyetinin, tabiatı tahrip etmesine ve yeryüzünde diğer canlı varlıkların ve hayat biçimlerinin yaşama hakkını tamamen ihmal etmesine izin veren en önemli karakteristik özelliktir.

İlginçtir ki bugün birçokları ekolojik kriz ve yaşam krizi için Hıristiyanlık veya Yahudilik'i suçlamaktadırlar. Fakat ben sadece bu bakımdan Hıristiyanlık ve Yahudilik'in masum olduğunu sanmaktayım. Şöyle ki, Rönesans'tan önce Hıristiyanlık'ta insanın mutlak ve başına buyruk hakları yoktu, aynı şekilde Yahudilik de insana mutlak hak, mutlak tasarruf ve tahrif hakları vermemişti. Çok sonraları cereyan eden olaylar, meselâ Rönesans, bilim devri-

mi, endüstri devrimi ve yerküresinin sömürgeciliğine bağlı olarak bu ortaya çıktı. Bütün bu fenomenlerin birbirleriyle bağları olduğunu ve sadece tesadüfî olarak Batı medeniyetine eşlik etmedikleri ni iddia etmekteyim.

■ *Sizin, İkbal'in Rönesansa bakışı hakkındaki tenkidinizi (yani İslâm mirasının da Rönesans'ı başlatan güçlerden biri olduğu hakkındaki düşüncesi) çok iyi biliyoruz. Sizce bir çok müslüman entellektüeli gözü kapalı olarak Rönesans ruhunu methetmeye iten sebepler nelerdir?*

■ Bunu neden yaptıkları gayet açıktır. Birinci olarak onlarda Batı'ya karşı aşağılık kompleksi mevcuttur. Bir çok modernize olmuş çağdaş müslüman entellektüel uzun süreli direk sömürgecilik döneminin tesiri altında yaşadılar veya İslâm dünyasının bazı bölümlerinde halen devam eden zihnî ve kültürel etkilerinin objesi oldular. Bunlar şu önermeden hareket etmekte ve şu iddiada bulunmaktadırlar: "Batı güçlüdür ve bu güç aracılığı ile Batı üzerimizde hükmetmektedir" Bu entellektüellerin, bundan, güç ve kuvveti takdir ettikleri ve önünde iki büklüm oldukları açıktır. Bu müslüman entellektüeller bir adım daha ileriye gittiler ve şöyle bir neticeye vardılar. "Eğer Batı güçlü ise, ki güçlü olduğu da doğrudur, demek ki bu gücünü Rönesans'tan ilhamla meydana gelen bilimsel devrime borçludur. Tabiî ki Rönesans ve endüstri devrimi aynı şeyler değildir, ama yalnız müslüman modernistlerin zihinlerinde değil, pek iyi öğrenim görmemiş batılıların da zihinlerinde bu iki şey birbirine bağlanmaktadır ve böylece Rönesans'ın batılı insan için çok faydalı ve çok yüce bir dönem olduğu şeklinde iddialarda bulunmaktadırlar. Tabiî bunun böyle olduğunu ancak batılılaştırılmış müslüman, batılılaştırılmış hindu v.s. sanmaktadır. Ama doğulu müslüman, hindu veya budist vs. sanmamaktadır. Daha sonra bu batılılaştırılmış müslümanlar Rönesans'ı methetmeye başladılar ve şöyle söylediler: "Rönesans parlak bir dönemdir. İslâm Rönesans'a doğrudan doğruya etki etmiştir ve dolayısıyla İslâm da buna etki etmiş olduğundan parlak, şahane bir dindir!"

İşte Böylece aşağıdaki çıkarsama, yani yanlış kıyas (kıyas-ı fâsit) ortaya çıkmaktadır:

"Batı, Rönesans yüzünden büyüktür,

Rönesans İslâm tarafından mümkün kılınmıştır,

Öyleyse İslâm büyüktür."

Ama gördüğünüz üzere bu kıyas İslâm'a geleneksel bakış açısıyla tamamıyle tezat düşmektedir. Yani İslâm yalnız Allah'tan olması yüzünden uludur, büyüktür. Oysa Rönesans ulu değildir, yüce değildir, çünkü Rönesans döneminde batılı insan Tanrı'ya karşı, Tabiat'a karşı, Hıristiyanlık'a karşı ve genel olarak Din'e karşı ayaklanmıştır.

Fakat maalesef bir çok çağdaş modern müslümanın batı hakkında derinlemesine bir bilgisi bulunmamaktadır. İşte bu cehalet ve batı hakkındaki bilgi yoksunluğu yüzünden İslâm çok çekmektedir. Böylece bir çok modernize müslüman düşünür, bunlara allâme Muhammed İkbal de dahil, Batı medeniyetinin derin köklerini ve onun önemli bir temeli olan Rönesans'ı anlamamışlardır. Bunu anlamayan kimse, Kutsal'ın reddedilmesinin ne olduğunu anlamayan kimsedir. Burada bir başka gerçek daha bulunmaktadır. Rönesansı metheden müslümanlar genellikle Ortaçağın da karanlık bir dönem olduğunu sanırlar ve Haçlı savaşları gerçeğinden yola çıkarak Hıristiyan Ortaçağının İslâm'a karşı olduğu gibisinden iddialarda bulunurlar. Bunun yanında bir de insanlığın neden gelişemediği hakkında uydurulan bir takım hikâyelere de inanırlar. Meselâ Kilise gelişmeyi engellemekteydi vs. gibi. Ben bunun Batı tarihini yüzeysel olarak anlamaktan kaynaklandığını düşünüyorum. İslâm dünyasında böylesi sathî düşünme tarzının artık terk edilmesi zamanı gelmiştir. Müslümanlar daha derinden Rönesans'ın ortaya çıkmasının nedenlerini ve onu hangi güçlerin sahneye çıkardığını anlamaları gerekir. Onların Rönesansı doğru şekilde anlamalarının ve Rönesans'ın prometeci ruhunu daha derinden araştırmalarının artık zamanıdır.

■ *Bu sohbetiniz şu meşhur(!) "İslâm Fundementalizmi" hakkında size soru sormadan -ki siz buna "sözde İslâm fundementalizmi" diyorsunuz- geçemez. Batı'nın siyasî - ideolojik eserlerinde İslâm'ın nerdeyse "İslâm fundementalizmine" indirgendiği söylenebilir. Batılılar için bu iki şey arasında eşit işareti konulmuştur. Siz bütün bunlara nasıl bakıyorsunuz?*

■ İslâm dünyasındaki bir çok fenomen için Batı'da "İslâm fundamentalizmi" adlı tabirin kullananılmakta olduğu bir gerçek. Fakat mesele yalnız bu deyimde değil. *"Fundamentalizm"* kelimesinin Hıristiyan çevrelerinde bambaşka anlamda kullanıldığı yerden alınmış olması gerçeğine de dikkat çekmek istiyorum.

"Fundementalizm"; Hıristiyan dinî çevrelerinde, bilhassa A.B.D. de genellikle modern olmayan muhafazakârlık şekillerini ima etmektedir ki bunlar İncil'i dar mânâda ve harfi harfine okumaya çalışmakta ve bunun yanında geleneksel Hıristiyan ahlâkını vurgulamaktadırlar. Bu terimin kullanımı ve İslâm dünyasında bulunan bazı fenomenleri ve eğilimleri bu terim çatısı altında tasnif etmek bugün İslâm hakkında yapılan bir çok çalışmada görülen büyük bir yanlıştır. Gerçekte bu terim, İslâm dünyasında oluşan bu çeşit fenomenleri açığa çıkarmaktan çok bunları daha da karartmaktadır. Böylece, örneğin İslâm dünyasında bulunan ve radikal bir şekilde geleneğe karşı olan, İslâm geleneğinin maneviyatına ve edebiyatına tam tezat teşkil eden ve daha Kur'ân'ın vahyinden beri o şekilde anlaşılan bir çok fenomenleri de fundamentalist olarak nitelendirilmektedirler.

Bir kere baştan başa İslâm âleminde rüzgâr gibi esen "yekpare taştan bir abide" gibi bir İslâm veya tekdüze bir "fundamentalizm" dalgası yoktur. Bugün bir çok yazar İslâm'ı, dünyanın geri kalan kısımına karşı koymak üzere birlik olmuş çılgın bir düşman grubu olarak göstererek Batıyı korkutmaktadır. Böylesi yazarlar çağdaş İslâm'ın bu veya o şekilde kendinde içerdiği bir çok çeşitliliği ve kendine has farklılıkları unutmaktadırlar.

İkinci olarak, "fundamentalizm" hakkında sözde olan bu hikâye, bazı batı yazarlarının İslâm'ın anlayışlılık tabiatı diye anılan şey hakkında bilgileri olmadan başlamaktadır. İslâm, gerçekten İslâm ailesinin, şehrini, milletini, işini, dostlarını, bağlarını ve ilişkilerini, toplumsal yapısını, İslâm'a uygun olarak tatbik edebilmesi konusunda çok etkili bir dindir. Yani İslâm, geleneksel müslümanın gözünden bu veya o şekilde her zaman ve her yerde evinde, sokakta, günlük yaşayışında ve uykusunda bile onunla beraber olan bir dindir. Şimdi bir batılı yazar bu duruma "fundamentalizm" olarak bakarken bir müslüman buna normal bir olay yani günlük bir olay olarak bakar. Tabiî ki bu canlı ve hayatın içinde yaşanan İslâm ile bazı söz deyimi ile fundamentalist denilen grupların açık zorbalık fiillerini birbiri ile karıştırmamak lâzım. Zorbalığa herhangi bir dinî terim verilse de zorbalık zorbalıktır. Ben herzaman İslâm dininin; Allah için mi inanıldığını yoksa İslâmî olmayan hedefler için suistimal mi edildiğini bilmek zorunda olduğumuz düşünüyorum.

Yukarıda söz konusu edilen guruplar çok kere Batının üstünlüğü karşısında duygusal olarak hareket etmektedirler. Bunun böyle olması için bir çok tarihî neden bulunmaktadır. İslâm'ın oniki asırlık tarihi boyunca müslümanlar, kendi dinlerini izledikleri taktirde galip gelecekleri ve de Allah'ın vermiş olduğu bu vaadin gerçekleşeceği gerçeğinin bilinci ile yaşamışlardır. (Lâ fâtihe illallah) "Allah'tan gayrı fâtih yoktur!" gibi meşhur Elhamra sarayının duvarlarını süsleyen sözler aynı şekilde müslümanların zihinleri ve gönüllerini de süslemişlerdir. Müslümanlar dünyanın fatihleri idiler. Haçlılar ve kısa bir süre devam eden Moğolların istilaları; en sonunda bunlar da sırasıyle müslümanlara mağlup olmuşlardır. Hülagu Han'ın torunu İslâm dinine girerek ve İslâm öğretisinin koruyucusu olacaktır...

Ama gelgelelim modern çağda İngiliz, Fransız, Hollandalı ve Rus güçlerinin İslâm dünyasının bir çoğunun ve ayrıca İspanya ve Portekiz tarafından da daha küçük olan bölümlerinin işgalinden

sonra bir çok müslüman için bu bir şok olmuştur. Bu şok Napolyon'un Mısır'ı işgalinden sonra çok daha tesirli oldu. Müslüman entellektüelleri İslâm dünyasında kötü bir şeylerin meydana geldiğini farketmişlerdi. Şimdi artık İslâm dünyası mağlup olmuştu. Bu mağlubiyet gerçeğine o zamanın İslâm literatüründe üç türlü yaklaşım bulunabilmektedir:

1) Birincisi dünyanın sonunun yakın olduğu düşünülmekteydi ve bu konu hakkında Peygamberimiz'in hadislerinde bahsolunan olaylar sanki gerçekleşiyordu. Artık yalnız Mehdi'nin gelmesi beklenebilirdi ve Kıyamet günü her an başlayabilirdi.

2) İkincisi, müslümanlar saf ve doğru şekilde İslâm dinine geri dönmeliler. Zira yabancı güçlere yenilmeleri saf İslâm'ı terketmeleri yüzünden Allah'ın bir gazabıydı. İslâm'ı temiz, saf, doğru formunda tatbik edemedik, diyen Vahhâbî ve Neovahhâbî akımları, Hindistan Deoband okulu, Reşit Rıza, Muhammed Abduh ve Mısır ve Suriye'de bulunan Selefiyye okulunun diğer taraftarlarının görüşleriydi.

3) Üçüncüsü, İslâm mesajını modern şartlar dahilinde uygulamak gereklidir, çünkü ancak bu şekilde modern dünyaya müslümanların adaptasyonu sağlanarak Batı hakimiyetini yenmelerinde başarı sağlanabilir diyenlerdir. İslâm mesajının böylesi bir "çağdaşlaştırılma" modelleri Fransız devriminde, Batı rasyonalizminde, Bergson ve Hume'nin metinlerinde vs. arandı. Sözde Arap liberalizmi, Türkiye, İran ve Hindistan'daki modernist akımlar bu şekildeki üçüncü yaklaşımın sonuçlarıdır.

Aynı zamanda, bazı durumlarda bu üç yaklaşımın yani "Mehdicî", "Muhafazakâr" ve "Fundamentalist" eğilimlerin modern devrimci bazı unsurlar ile meczedilerek arz-ı endam ettiklerini de söylemek gereklidir.

■ *"Devrim" teriminin aslında bir İslâm terimi olmadığı çok iyi bilinmektedir. Buna rağmen, XX. asırda İslâm dünyasında bir çok müslü-*

man tarafından bu terimin benimsendiğine şahit oluyoruz. Bu kelime bazan "Sosyalist", bazan "Arap", bazan da "İslâm" vs. kinayesini taşımaktadır. Siz bunu nasıl yorumluyorsunuz?

■ Daha önceki cevaplarımda Fransız devriminin İslâm dünyasının bazı çevrelerinde moda olduğuna dikkatinizi çekmiştim. Hem o zamandan beri hem de bir bakımdan da Rus devrimi etkisi altında, bu kelimenin kullanımı daha sık olmaya başlamıştır. Bu kelime ya Arapça *"inkilap"* veya Farsça *"sevre"* olan kelimeleriyle karşılanmıştır. Tabiî hemen bunların klasik kelimeler olmadığı, yani bu kelimelerin böyle bir anlamlarının klasik İslâm dilleri kullanımında bulunmadığı görülecektir.

Demek ki, İslâm dünyasında bazı grupların bu kelimeleri yine batılı anlamında kullanmaları gerçeği Batı'nın İslâm dünyasına olan etkisinin *"inkilap"*'la sürdüğünü göstermektedir! Bu paradoksa dikkat ediniz! Bu yüzden Batı uygarlığından gelen ve tamamen laik anlamları olan terimlerin, İslâm'ın olduğu gibi bir dinsel şartlar çevresinde kullanımından doğacak neticeleri hakkında düşünmek gereklidir.

■ *Çağdaş "küçük savaşların" çoğu İslâm dünyasında meydana gelmektedir. Biz bugünlerde yeni bir savaşın ortaya çıkmasından endişe duymaktayız. İslâm vücudu neden böyle sık sık kanamaktadır?*

■ Sizin dediğiniz gibi "küçük savaşların" -ki bunların büyük bir oranla İslâm dünyasında cereyan etmesine rağmen- çoğunun İslâm dünyasında meydana geldiğini söyleyemem. Yani müslümanların olmadığı bir çok yerde de savaşlar meydana gelmiştir. Örneğin Güney Afrika'da, sonra Vietnam ve Kamboçya arasındaki savaş, daha sonra İrlanda'da cereyan eden mücadele ve Falkland adaları için olan savaş vs. Bununla beraber İslâm dünyasının büyük ölçüde kanayan bir yara olduğu hakkındaki kanaatinizi paylaşmaktayım. Bunun için üç nedenin olduğunu düşünmekteyim.

Her şeyden önce İslâm âlemi çok büyük ve geniş bir dünyadır

ve buna bağlı olarak da küçük bir medeniyet veyahut yöresel bir medeniyet değildir. Dolayısıyle Filipinlerden Sahra'ya kadar cereyan eden olaylar, yani bütün İslâm dünyası boyunca cereyan eden bu olaylar daha yakın zamanlarda olduklarından taze olarak aramızda hissedilmektedir.

İkincisi, İslâm dünyası bugün dünya çapında br medeniyet olarak bilinen Batı medeniyetinin azgın saldırıları karşısında kendi kimliğini, öz kimliğini muhafaza etmeye çalışmaktadır. Batı medeniyetinin kendinden başka bir medeniyete uzun süre yaşama imkânı vermediğini bilmek gereklidir. Örnek olarak Japonya'yı alalım. Bu ülke kendi Şintoist ve Budist geçmişini artık vurgulamamakta ve böyle olunca da Batı'da büyük bir rol oynamaktadır. Sonra meselâ hiç olmazsa zahiren bir Batı ideolojisi olan Marksizm'i kabul etmiş Çin'i alalım; meselâ daha kendine has iç kargaşalığı bulunan Hindistan'ı ele alalım, bu, batı demokrasisi bulunan bir demokratik ülkedir! Böylece Batı, kendi kimliğini şiddetle korumaya çalışan İslâm'ın haricinde dünya çapında kendine has tekelini muhafaza etmektedir. Her kendine has kimliğin muhafazasının da fiyatı vardır.

Üçüncü olarak da bu kanamayı devam ettiren meselâ, bir İsrail devletinin kurulması, İslâm âleminin merkezinde bulunan bir petrol zenginliğine bağlı jeopolitik konum gibi somut faktörler bulunmaktadır. İşte bunlar İslâm'ın bu kadar fazla ve sık sık kanamasının temel faktörleridir. Petrolle olan bu durum başka olsa ve Yahudi devleti başka bir yerde, meselâ bu asrın otuzlu yıllarında bazılarının teklif ettikleri gibi Avustralya'da kurulmuş olsaydı muhtemelen gene bu kanama meydana gelirdi ama daha az olurdu kanaatindeyim. Dolayısıyle, özet olarak savaş ve İslâm âlemi hakkında söz edilince birbiri ile atbaşı giden ve bugün İslâm dünyası için böylesi trajik durumları doğurmada rol oynayan genel ve hususi bir çok faktörler bulunduğuna dikkat çekmek isterim.

■ *Bütün İslâm âlemi için meşhur Selman Rüştü olayı, halen tedirgin edicidir. Siz bu olayı nasıl yorumluyorsunuz? İslâm kültürünün niçin kendi Spinoza'sı yoktur? Batı, müslümanların kendi Kutsal Kitablarına karşı büyük saygı duydukları gerçeği karşısında neden hayrete düşmektedir?*

■ Ben burada Selman Rüştü olayı hakkında fazla konuşmak istemiyorum. Ama herşeye rağmen Selman Rüştü'ye Batı liberal düzeninin sunmuş olduğu güçlü savunma ve aynı zamanda bu düzenin müslümanların söyledikleri hakkında mantıklı ve rasyonel olarak konuşmak istememesi bir kere daha nerdeyse dünya çapında olarak gösterilmek istenen bir bilinçsiz inatçılığı ispat etmektedir. Batı, Rüştü'nün tarafını tuttuğu zaman bu demektir ki: "Bizim, yani Batılıların kutsal tarihimiz yoktur, biz Tanrıyı hayatımızdan ihraç ettik, biz, bizim kutsal tarihimizi laikleştirdik..." Müslümanların Selman Rüştü'ye karşı koymalarında Batı bütün değerler için aynı önem sırası olmadığını anlaması gerekirdi. Müslümanlar değerler hiyerarşisinin var olduğuna inanmaktadırlar. Yani Kutsal, bireyden önemlidir! Bireyin konuşma hakkı, ancak Kutsal'ın, Kutsal olarak varolması hakkından sonra gelmektedir!

Maalesef bu problem hakkında bu iki dünya arasında ciddi ve ilmî bir tartışmanın oluşturulması için çaba gösterilmemiştir. Yani hiç olmazsa bazı noktalarda eş olan ve birbiri ile zıt geçmeyen bir tartışma olmamıştır.

Bana İslâm dünyasının neden kendi Spinoza'sı bulunmamaktadır sorunuzla ilgili olarak şunları söylemek istiyorum: Bunun sebebi İslâm'ın bugüne kadar kuvvetli kalmış bir din olduğundan ve batıda oluşan laikliğe izin vermemiş olmasındandır. Bilindiği üzere Spinoza geleneksel Yahudi felsefesi ile, örneğin İbn Cabirol ve Maymonides gibi filozofların felsefesi ile bağını koparan ilk Yahudi filozofudur. İslâm dünyasında modernistler, Spinozalar olamaz, çünkü bunlara karşı Müslüman toplumu, Yahudi toplumunun bir kısmının Spinoza'ya davrandığı gibi davranmayacak, yani kendi

Spinoza'sına sahiplenecek kadar laikleşmiş bir müslüman toplumu bulunmamaktadır. Öte yandan modernistler, Spinoza gibi ve onun yaptığını yapabilecek kadar anlamlı felsefî kişilikler değillerdir. Ama Spinoza'nın var olmamasının gerçek nedeni bence Kur'ân vahyinin halen, müslümanların düşüncelerinin tamamıyle Kutsal'dan bağımsız olmasına ve laikleşmesine müsaade etmeyen bir güçte olmasındandır.

Batının, müslümanların kendi Kutsal Kitablarına karşı gösterdikleri bu inanılmaz bağlılığı ve saygıyı gördükleri zaman hayretler içerisinde kalmalarının asıl nedeni Batı'nın artık Kutsal'a karşı büyük dikkat göstermemesindedir. Ama eğer Kutsal Kitab'a karşı duyulan bu saygı hakkında New York'lu bir ortodoks yahudi ile konuşursanız o öyle pek hayret göstermeyecektir, çünkü o Kutsal'a karşı saygı duymakta, yani Tevrat'ı kutsal saymaktadır. İncil'e saygı duyan ortodoks katolikler ve protestanlarda da durum aynıdır. Onlar için müslümanların Kur'ân'a karşı duydukları saygı bir hayret konusu değildir!

■ *Siz modern Batı'da "Siyasi İslâm" adı altında yazılanları ne şekilde değerlendiriyorsunuz? Sizce Esposito, Lewis, Mottahedeh, Chodueri ve bir çoklarının eserleri çağdaş İslâm akımlarının tek yüzlü bir resmini mi göstermektedir?*

■ Bugün Batıda, sözgelimi "Siyasi İslâm" hakkında yayınlanan eserler yüzeysel, olgunlaşmamış veya doğrudan menfaat üzerinde kurulmuş olup, bazen de aktüel ve kısa menzilli ucuz hedefler için yazılmıştır. Tabii ki bunların istisnaları da bulunmaktadır ama sayısı azdır. Tarafsız yaklaşımı olan Batılı yazarlar da mevcuttur ve bu yüzden İslâm hakkındaki bütün eserler için olumsuz tenkit yapılamaz. Bununla beraber sizin de fark ettiğiniz üzere bir çok yazar sadece sosyal ve siyasî eylemlerle uğraşmakta ve adeta hepsi de "Siyasi İslâm"a vurgu yapmaktadırlar. Bütün bunlar diğer gazete yazarlarına etki etmekte ve onların gerçekten İslâm hakkında objektif olmayan eserleri yazmalarını doğurmaktadır.

2

İran ve İslâm*

Can ve aklın Rabbi olan Allah'ın adıyla başlarız,
Çünkü bundan daha üstün bir şey olamaz.

Geçen yıl (1993), her yılın Ekim ayında New York'taki Colombia Üniversitesi'nde gerçekleşen Uluslararası Felsefe Kongresi'nin davetlisi olarak Amerika'ya gitmiştim. Yol üstünde, Paris'e uğrayarak kültür, felsefe ve sanat meclislerine katıldım. Fransız dostların daveti üzerine *Nantre* Üniversitesi'nde dünya kültürünün meseleleri üzerine İngilizce bir konuşma yaptım. Lutfettiler, Amerika'dan dönüşte "İrfan" hakkında bir konferans vermemi istediler. Çeşitli fakülteleri bulunan Sorbonne Üniversitesi'nde "Felsefe ve Fenomenoloji" hocalarının birçoğuyla görüştüm ve kendileriyle ortak bazı çalışmalar yapmayı kararlaştırdık. Bu arada, üç aylığına Paris'te Sorbonne Üniversitesi'nde ders veren ünlü İtalyan yazar Umberto Eco ile görüşme fırsatını da buldum ve kendisiyle bir de söyleşi yaptım. Yi-

*Bu söyleşi Şîva Kıyânî tarafından yapılmış ve *Kilk, Aylık Kültür ve Sanat Dergisi*'nde yayınlanmıştır, Ekim-Kasım 1994, sayı: 43-44, Tahran.

ne Paris'te, "İkibin Yılında İran Semineri"ne katılmak da nasip oldu. İranlı ve yabancı bazı araştırmacılarla yaptığım bu görüşmelere ilave olarak, Fransa'nın dünyaca ünlü yayıncılarından biri olan *Flamarion* ile tanıştım. Gelecekte İran'la ilgili kimi kitapları basmak için yardım istedi benden. Fransız Radyosu, benimle İran kültürünün sorunları üzerine bir söyleşi yaptı. Kısacası, İranlı ve Fransız birçok araştırmacı, sanatçı ve düşünür dostun; bir de Amerikalı bazı Kızılderili yazarların lütuflarıyla Paris'i terkederek Amerika'ya doğru yola çıktım.

Amerika'da, zikrettiğim kongreye ilave olarak, Mukayeseli Yahudi-İslâm Felsefesi'nde uzman olan Profesör *Ivory*'nin "İbn Meymun ve İsmailiyye" başlıklı konferansına katıldım önce. Daha sonra ise Profesör Seyyid Hüseyin Nasr'ın daveti üzerine Washington'a gittim. Kendisinin ikramı ve gönül zenginliği karşısında ne kadar mahcup olduğumu söyleyemem. George Washington Üniversitesi'nde başkanı bulunduğu felsefe bölümünde felsefe ve irfan üzerine bir konuşma yaptım. Aşağıdaki metin, Seyyid Hüseyin Nasr'la yaptığım bu söyleşidir.

Şîva (Mansûre) Kıyâni

■ *Felsefe, irfan, bilim, sülûk-u manevî, insan ve tabiat vs. gibi alanlardan oluşan geniş bir yelpazede ve çeşitli dallarda verdiğiniz hizmetler, hayat biçiminiz ve felsefi-ilmî araştırmalarınız gözönünde bulundurulduğunda, ister genel olarak, ister İran'a özgü tarihsel boyutuyla olsun aydın kavramından ne anlıyorsunuz; aydının dünyada, özellikle de çağdaş dünyada ve çağdaş İran'da görevinin ne olduğunu düşünüyorsunuz? Bizim, geleneksel aydın olarak batıdan veya batılı aydından ya da batı tarihinden prensipte hangi etkiyi kabul etmemiz gerektiğini düşünüyorsunuz; çünkü bu, İran'da sorun çıkarıyor...*

■ Öncelikle, bu sorularla ortaya koyduğunuz çeşitli meseleler etrafında konuşma fırsatı bulmuş olmaktan dolayı çok memnunum. Aslında bu soruların tamamına cevap verebilmek için çok uzun ba-

hislere girmeye ihtiyaç vardır. Çünkü sorular, insanın varlığına ilişkin temel meseleler ve insanın günümüz dünyasında yüzyüze bulunduğu durum ile doğrudan ilgilidir. Basit bir söyleşide bu konu bütün boyutları ile ele alınamaz. Yine de bu fırsatı değerlendirerek sorularınızın bazı önemli noktalarına cevap vermeye çalışacağım. İlkin, *'aydın'* kelimesini Farsça'daki biçimi ile *(rûşenfikr)* ele almamız gerektiğini kabul etmeliyiz. Bu, Farsça'ya geçen yüzyılda girmiş tercüme bir kelimedir. Özgünlüğü ve tarihsel, kadim bir kökü yoktur. Farsça'ya girdiğinden bu yana, daha çok İran kültüründe Batılı düşüncenin temsilcisi olan kimseler bireyler için kullanılmıştır. Bu kullanım, bilahare felsefe veya geleneksel kültürün düşünürü sayılan kişilere kadar da uzanmıştır. Aslında *'aydın'* kelimesi, onsekizinci yüzyılın kavramlarına ve Almanca 'Aufklarung', Fransızca *'L'Age de Lumiére'* ve İngilizce *'Enlightenment'* ile karşılanan *'aydınlatıcı' (rûşenger)* kelimesine dayanmaktadır. Kelimenin kökü, aydını, aklın özgün ve asıl olduğunu esas alan kişi olarak kabul etme varsayımına götürülebilir. Buradaki 'akıl', Kadim Pehlevice ya da eski Farsça'daki 'akıl' değil, yeni anlamıyla 'akıl'dır (Reason). Aydın, işte bu aklın ışığında düşüncenin aydınlığına ulaşır. Bu varsayıma göre, aklın ötesi, yani kutsal akıl veya vahiy karanlık bir dünyadır. Denebilir ki, Avrupa'da ortaya çıkan bakıştaki bu taassup ve bu irfanî körlük, 'aydın' kelimesini şekillendiren fikrî temeldir. Bu yüzden ben, hayatım boyunca hiçbir zaman kendimi bu anlamda bir aydın olarak görmedim. Çünkü asla kendi kültürüme karşı bir galeyan ve tuğyan içinde olmadım. Kendimi daima İran'ın geleneksel kültürüne bağlı hissettim. Batı felsefesiyle ve batının diğer bilim ve tekniğiyle sağladığım tanışıklık sayesinde, bu konuda ihtiyatlı olunması lazım geldiğine ikna oldum. 'Aydın' kelimesinin, içinde filizlendiği tarihsel boyutlar ve atalarının kültürüne içleri bir türlü ısınmayan bireylerin gözündeki çekiciliği dikkate alınarak tahlil edilmesi gerektiğine inanmaktayım. Bu kelimenin oluştuğu tarihsel süreç, Kaçar döneminin sonlarından, yüzyılımıza kadar olan kesittir.

'Mütefekkir' kelimesi ise böyle değildir. Bu kelime, tabiî ki daha fazla bir tarihsel özgünlük taşımaktadır. 'Mütefekkir', düşünce ve fikir ehli olan kişi demektir. Toplumumuz da diğer toplumlar gibi, ister özel fikrî alanlarda, yani felsefe, kelam, irfan ve müsbet bilimler alanında; ister düşünce ile dolaylı ilişkisi bulunan diğer alanlarda olsun çağlar boyunca toplumun fikrî rehberliğini üstlenmiş birtakım fertlere sahip olmuştur. Kısacası, 'mütefekkir', tarih devirleri içinde toplumumuzun hem sürekliliğini sağlamada, hem de değişiminde her zaman oldukça köklü bir misyonu yerine getirmiştir. Hatta geçen yüzyıl içinde, geleneksel anlamda 'mütefekkir' ile batılı anlamda 'aydın' arasında meydana gelen çelişki ve inatlaşma da işte bu misyonun bir parçasıydı. Bu zıtlaşma, bugüne kadar devam edegelmiştir. Ben de doğal olarak, bir toplumda batılı anlamıyla 'aydın'ın karşısında, geleneksel anlamıyla 'mütefekkir'in payının çok önemli olduğunu düşünüyorum. Ne tür toplum olursa olsun; ister siyasî açıdan sol veya sağ, ya da ılımlı; ister dinî bakımdan dinsiz veya dindar, ya da arada bir toplum olsun farketmez. Çünkü ilke olarak, eylem, düşüncenin ardından gelir. Düşünceyi inşa edenler, eylem dünyasına oldukça derin bir etkide bulunurlar.

Çağdaş dünyada ve çağdaş İran'da aydının rolünün ne olduğuna gelince; ben bir süredir İran'da değilim. Dolayısıyla bu soruya ayrıntılı olarak cevap veremeyeceğim. Fakat kendimi bugüne kadar hep İran'ın fikrî dünyasının bir parçası saydığım için ve ayrıca bu belirsizlik gözönünde bulundurulursa bir açıklama yapmayı gerekli görüyorum. Bugünkü İran'da aydının rolü, kadim anlamıyla, yani mütefekkir olarak geçmişteki önemini aynen korumaktadır. Gerçi bugün bu iki kavram arasındaki çelişki, İran tarihi bakımından çok önemli bir atıf noktasını oluşturmaktadır. İran'da Fethali Şah döneminden itibaren başlayan; batılı bilimlerin gelmesiyle ve bunun ardından da hukuk düşüncesi, felsefî düşünce ve diğerlerinin ülkeye girmesiyle Nâsıruddin Şah döneminden itibaren artan ve geleneksel 'mütefekkir' ile sınırların ötesinden mesaj getiren 'aydın' arasında çekişmeye yolaçan degişim, güçlü biçimde devam etmek-

tedir. Bu karmaşa son bulmadıkça ve inançların doğru yöndeki karşılaşmasına dönüşmedikçe hiçbir şekilde sağlıklı ve yapıcı bir hava oluşturulamayacaktır. Tabiî ki şimdilerde bu kavga, sadece İran'ın değil, batı dışı tüm kültürlerin özelliklerinden biridir. Hatta Budist ve Hindu medeniyetlerden, doğu Hıristiyanlık'na kadar İslâm dışı medeniyetler bile geleneksel tefekkür ile dışarıdan gelmiş düşüncenin karşılaşma alanıdır. Dünyada ve İran'da yaşanan geçtiğimiz birkaç yıl içindeki değişim, bu kavgayı daha keskin ve daha köklü hale getirmiştir. Bana göre, bu bir yönden olumludur ve umulur ki bunun sonrasında fikrî bir sükûnet hasıl olur.

İşaret etmeyi gerekli gördüğüm nokta, 'çağdaş dünya'nın anlamıdır. Biz doğuluların çoğunun çağdaş dünyaya getirdiği açıklama daha çok batılıdır. Ama çağdaş dünyadan maksadınız bütün bir dünya insanlığı ise bu durumda konu daha ayrıntılı hale gelir ve her toplum, kendi aydın veya mütefekkirinin görevini araştırmaya yönelmelidir. Çünkü sözgelimi batı toplumunda çok fazla görülen ve o toplumun çökmesine yolaçan karmaşa ve kavga, bu topluma özgü bir şeydir. Hatta batılı bir filozof veya aydın, Hint, Çin, Japon ve İran'a ait eserleri incelese bile o, sonuçta batıya özgü bir toplumdan çıkmıştır ve bakışı da batılıdır. Bu nedenle batıda çoğu aydın, esas itibariyle, kendi ülkesinin dışında, meselâ İran veya Hindistan'da yeni bir düşünce ve tefekkürün arayışı içine girmez. Hatta kendisini, kültürün koruyucusu, yenilik ve uydurmaların öncüsü ve kendi ifadesiyle, "toplumun çürümüş kültürü"nü ortadan kaldıran kesim olarak görür. Batının dışındaki toplumlarda da aydın, fikirlerini kendi toplumundan değil, çoğunlukla batıdan alır. İşte bu, mütefekkirin iki türü arasındaki köklü farklılıktır. Ben, makale ve kitap yazmaya ve konuşma yapmaya başladığım gençlik günlerimden bu yana hep şu nokta üzerinde durdum: Etkilenmek, çok tehlikeli bir şeydir. Çünkü etkilenen varlık, ilkin aldığı etkinin önemini kavramalı ve bundan sonra etkilenmelidir. Batının dışında kalan toplumların, meselâ İran'ın en büyük talihsizliklerinden biri, batı kültürünün tuğyanıyla yüzyüze geldiği ve hâlâ da belli oranda karşı

karşıya bulunduğu geçmiş dönemlerden bu yana, etkilenen aydını yaşadığı kimlik değişimine rağmen aynı kalmış sanmasıdır. Müslüman-İranlı aslını ve kimliğini koruyarak etkilenmek üzere batı düşünce ve kültürüyle yüzyüze gelmiş çok az kişi tanıyoruz. Doğaldır ki, her düşünce başka düşüncelerle karşılaşacaktır. Bu karşılaşmada olumlu noktaları alacak ve kendi kültürünü koruyarak yeni bir kazanım elde edecektir. Ama ne yazık ki, yeni dönemlerde bu felsefî ve fikrî diyalog oldukça azalmış; bazen insanlar kendi yerlerini terkederek fikrî kimliklerini bütünüyle değiştirmişlerdir. Sözgelimi, Descartes düşüncesini ve sonuçlarını öğrenmeyi denemek yerine, Descartes'ın görüşünü seçmişlerdir. İnsanı sevindiren, İran'ın, fikrî açıdan daima İslâm kültürünün merkezi olması ve geçmişten beri koruduğu bir özgünlüğü bulunması nedeniyle düşünce geleneğinin tamamen ortadan kalkmaması ve refleks gösterebilmesidir.

Günümüzde İran'ın fikrî muhitini tehdit eden tehlike, tabiî ki, ifrat ve tefrittir. Yani bir yandan kapıyı üzerimize kapamak ve dünyada olup bitenleri gözardı etmek; diğer yandan da batının fikrî akımlarına tamamen teslim olmaktır. Mantıklı bakış açısı ise gerçek mütefekkirin, mektebini tanıyabilmesi için onunla yüzyüze gelmesi, onu tam anlamıyla tanıması ve ancak bunun ardından eleştiri ve redde yönelmesi gerektiğidir. Allah, insan aklını kendine yetecek kadarıyla yaratmamıştır. Akıl bir ışık gibidir; sonsuz uzayda ilerler ve herşeye yönelebilir. Öyleyse doğru olan, aklın dengeli bir dolaşımla dünyada varolan her düşünceyi tanımasına; tahlil ve tanımayla olumlu noktaları öğrenmesine ve olumsuz kısımları dışlamasına izin verilmesidir. Bu doğru hareket, kendi fikrî geleneğimizi terketmekten ve İranlı mütefekkir yerine, batılı aydına dönüşmekten uzak durmamıza vesile olacak; bazı İslâm ülkelerinin eğitim ve öğretim sisteminde karşı karşıya kaldıkları hataya düşmemizi önleyecektir. Doğulu ve İranlı aydının diğer bir önemli görevi, toplumun çeşitli kesimlerinin anlayabilmesi için batı düşüncesini kendi diliyle açıklamasıdır. Dolayısıyla bana göre, İran-İslâm kültürünün sürekliliğini güvence altına alacak ve kimliğini koruyacak tek yol,

başlangıçtan bugüne kadar İran'daki engin düşünce, felsefe ve marifet denizine girmek ve çevredeki dünya ile yüzyüze gelmektir.

■ *Çeşitli eserleriniz incelendiğinde insanın düşünce ve hareketinin asıl çekirdeğini hep felsefenin oluşturduğu görülüyor. Benim bakış açım da böyle ama siz, bir filozof olarak köklü biçimde buna eğilmiş birisiniz. Genel olarak ve özelde felsefe anlayışınız nedir; İslâm felsefesi nedir?*

■ Bu da, bizzat 'felsefe' kelimesi üzerinde çokça durmaya ve derinlemesine tahlil yapmaya ihtiyaç duyuracak bir sorudur. Eğer felsefe, batılıların günümüzde, yani Rönesans'tan bugüne değin anladıkları anlamda alınırsa Asya'dan gelip uzanan ve diğer kıtalara doğru açılan 'Avrupa' adındaki buruna özgü zihinsel bir faaliyettir. Bu, kadim büyük medeniyetlerin tarihinde hiç rastlanmamış bir anlamdır. Ne Çin'de, ne Hind'de, ne eski İran'da, ne de İslâm medeniyetinde 'filozof', rönesanstan sonra, özellikle de Descartes'ın akabinde ortaya çıkan anlama gelmemiştir asla. Böyle bir anlam taşımış olsa bile düşünce dünyalarının kıyısında bir yerlerde olmuştur. Kastettiğim, felsefeyi bilginin sonucu kabul eden felsefe tanımıdır. Fakat bu bilgi, bireysel aklın araştırma, inceleme ve tahlil ile ulaştığı; vahiy, ahlâk ve seyru sülûktan kopuk bir bilgidir. Aslında ne zaman, ne de mekan açısından genelliği bulunmayan bir tür fikrî etki ve tepki olduğu söylenebilir bunun.

Yunanca bir kelime olan *'felsefe'*ye, Platon ve Pythagoras'ın verdiği en eski anlamıyla bakarsak 'sophia'yı veya 'hikmet'i sevmek'tir. *'Akl'*ı ise Merhum Furûğî'nin Descartes ve diğerlerinin felsefesi için kullandığı ve yeni Farsça'daki 'akıl' olarak değil de kadim anlamıyla alırsak, 'akıl', 'hikmet' demek olan bu eski anlamıyla Farsça'ya Arapça'dan girmiş bir kelimedir. Bu kelimenin kadim Pehlevî dilinde de eşanlamlısı vardır ve İslâmî dönemde Kur'ân kültürü yoluyla İran'da kullanılır hale gelmiştir. 'Felsefe' de 'hikmet' anlamına gelmektedir. Nitekim Pythagoras, tevazu göstererek kendisini onu seven biri olarak görmüş ve kelime, Aristo'dan önce Yunan'da irfan

ve seyru sülûk ile içiçe olmuştur. Bildiğimiz gibi, meselâ Pythagorascılar felsefî-irfanî bir ekoldüler. Filozof olabilmek için seyru sülûku da gerekli görüyor, derse katılmak ve teorik felsefe okumakla filozof olamıyorlardı. Çünkü filozof olmak çok zordu ve felsefeyi daima iyi huyluluk ve kemali nefs ile birlikte değerlendiriyorlardı. Latince *'sapines'* ve Yunanca *'sophia'* olan 'hakîm' veya 'akıllı kişi', kadim Çin, Japon, Hint ve Pali dillerine göre, kavramlarla oynamak için fikir gücü elde etmiş biri değildi sadece. 'Hakîm'in Yunan'da bu anlama gelmesi, kadim Yunan felsefesinin çöküşü ve Sofistlerle başladı. Zaten Sokrates de sofistlere devamlı hücum ediyor ve 'sofist' oldukları, yâni ücret karşılığı herşeyi ispatlayan kimseler oldukları için onlara lanet ediyordu. 'Sofista' da bir tür "felsefe"ydi ve kavramların hakiki anlamlarını değil, suretlerini kullanma anlamına geliyordu.

Şu halde 'felsefe' kelimesinin iki anlamıyla karşı karşıyayız demektir. Bu kelime, Yunanca ve Arapça'dan Farsça'ya girmiştir. Kelimenin, hicrî üçüncü ve dördüncü yüzyılda İranşehri ve Kindî'nin kullanmaya başladığından bu yana binikiyüz yıllık bir geleneği vardır. Bu kelimeyi Descartes'ın ve ondan sonraki dönemin tanımıyla sınırlamaya mecbur değiliz. Tam tersine, onun geniş anlamını da esas alabiliriz. Bu durumda dünyanın tüm büyük medeniyetlerinde bence düşünceye özgü üç tür faaliyet olduğu söylenebilir. Biri, (Farsça'da) 'felsefe', diğeri Avrupa'da *theology* denilen 'kelam', öteki de 'irfan'dır. Bu üç düşünceye sahip olmayan hiçbir büyük medeniyet yoktur; bazen bir kişinin düşüncesine karışmış olarak, bazen de çeşitli kişilerin fikirlerinde yeralmıştır bunlar. Ama felsefe, kendine özgü anlamıyla, bana kalırsa tefekkürün ana yollarından biridir. İnsanlık medeniyetinin bekâsı için zorunlu olan ana yollardan biridir bu. Felsefe her zaman yeni bir biçimle ortaya çıkmamıştır. Sizin de bildiğiniz gibi, meselâ kadim İran'da felsefe dinden ayrı değildir. Felsefenin ve eski felsefî eserlerin ardına düşeceksek, bazılarının iddia ettiği gibi kitapları Kadisiye Savaşı sırasında yokol-

muş(!) Farabî ve İbn Sina benzeri kişilerin izlerini takip etmemeliyiz. Aslında derin felsefe, Platon'un da işaret ettiği ve kadim İran'da varolan felsefeden başka bir şey değildi. Nitekim *Plotinus*, Roma'dan doğuya giden *Kuşuni* ile tanışmak için İran'a gitmiş ve orada filozoflarla görüşmüştü. Sühreverdî'nin de *Hikmet-i İşrak*'ında "hikmet-i hüsrevânî" ve "hikmet-i fehlevî" olarak sözünü ettiği bu felsefe, hep din ve irfanla içiçe olmuştur ve oldukça Hindu felsefelerine benzemektedir. Büyük Arya medeniyetlerinden birinin mekânı olan Hindistan'da da *Altı Dârşân* veya büyük Hint felsefi okulları, gerçekte Hindû felsefeye ait dünya görüşünün ta kendisidir. Dolayısıyla bu anlam gözönünde bulundurulduğunda felsefe her tür medeniyette köklü bir faaliyettir. Felsefe olmazsa hiçbir medeniyet, fikrî açıdan varlığını sürdüremez. Oysa batıdaki yeni anlamıyla 'felsefe' dünyevî bir şeydir ve hiçbir şekilde insanın düşünce dünyasının gerekli unsurlarından biri sayılmaz.

Filozofun hangi özellikleri taşıdığına gelince.. Eğer felsefeye batıdaki yeni anlamıyla bakarsak, işaret edilen geleneksel filozoftan farklı özelliklere sahip olduğu görülecektir. Çok doğru bir şekilde, "felsefenin, ölümün alıştırması olduğu"nu söyleyen Platon'un 'filozof' ve 'felsefe' tanımını esas alırsak filozofun özelliği, dünya ile araya mesafe koymak ve dünyadan kopmaktır. Yani insan 'sayrûret suyu'na bütünüyle kapılırsa bu 'sayrûret'i incelemesi imkânsız olur. İnsan, tedricen fikrî soyutlamaya (tecerrüd) ulaşabilecek bir zihniyet taşımalıdır. Avrupa dillerine tercümesi çok güç olan bu önemli 'soyutlama' (tecerrüd veya tecrîd) kavramı temel bir kelime sayılmaktadır. Felsefenin peşine düşen insan türü, genelde, evreni ortaya çıkaran nihaî illetlerle, varlık ve yokluğun temelleriyle, insanın ortaya çıkışı ve oluşumuyla ilgilenen insandır. Sadece bu köklü illetlere ve nihai sorulara cevap verilmesiyle ikna olabilen fikrî susamışlık içindeki bir insan çeşididir bu.

Arif ile kelamcı arasında ne fark vardır? Bu, verilecek cevabın, arif ile kelamcı arasındaki farklılığın en ince noktalarını aydınlatacağı bir sorudur. Filozof, genel olarak aklî (aklânî) güce kelamcıdan

fazla ilgi duyan kişidir. Kelamcıda îman etkeni ve vahiy temelleri o kadar güçlüdür ki, aklî düşünce onun yanında sönük kalmaktadır. Oysa filozofta aklî etken oldukça güçlüdür. Tabiî ki, burada kasdedilen akıl, derûnun aydınlanmasından (işrak) ayrı olarak ortaya çıkan batıdaki "yeni akıl" değildir. Kültürümüzde kullandığımız, vahdete ve tevhid-i ilâhî'ye bağlanmamıza vesile olan 'akıl' kelimesi, İngilizce *'reason'* veya Fransızca *'raison'* şeklindeki akıl kelimesinden bütünüyle farklıdır. 'Akıl' bizim meşrebimizde, eserlerimde defalarca işaret ettiğim gibi, Yunanca 'nous' ve Latince 'intellectus'dur. Düşünce alanında düşülen büyük hatalardan biri de, 'aklın tevhid gücü' kavramı ile 'aklın tahlil gücü' kavramının birbirinden ayırılmamasıdır. Bu iki kavram, Latince'de *'ratio'* ve *'intellectus'* biçimindedir. Birinci kavram, parçalara ayırıp çözümleme yoluyla tahlil anlamına; ikincisi ise terkip ve tahlil yoluyla bağlama anlamına gelmektedir. Geleneksel anlamıyla filozof, aklî gücün kendisinde birinci anlamda bulunduğu kimsedir. Yani akıl gücünün yardımıyla hakikati elde etmek isteyen kişidir o. Tabii ki, doğulu filozof işrak ve vahyi inkâr etmez. Tam tersine, bu akıl gücünün Allah katından verildiğini bilir. İslam felsefesinde de İbn Sina ve İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzan*'ı gibi felsefî eserlerin îması, insanın akıl sayesinde ve ona vahiy yoluyla ulaşanların rehberliğiyle güç elde edebileceğidir.

Şimdi filozof ile arif arasındaki farklılığa eğilebiliriz. Bu farklılık, ârifin, sadece o 'akl-i kudsî'den çıkarılmış bilgiye ulaşmakla kalmadığı, aynı zamanda marifetin nihaî hedefinde eridiği noktasındadır. Yani o, tevhidî marifete ulaşan kişidir. Bu marifet öyle bir bilgidir ki, onda âkil ile makûl, âlim ile malum ve âşık ile maşuk'un birliği tahakkuk eder ve âriften enaniyet, benlik ve senlik sıyrılır gider. Ârif, bu tevhidî ilmin tahlile dayalı ve aklî sonuçlarının ne olduğu ile ilgilenmez. Tam tersine onun bilgisi, gökgürültüsü ve şimşek gibi taşkınlara dönüşür. Nitekim İbn Arabî'nin ve Konevî'nin eserlerinde gözlemlenen ve tezahür eden durum işte bu kabilden

dir. Bunun yanısıra felsefî tahlil yargıları yoktur ârifin. Oysa filozof, daima her tür bilgiyi tahlil kalıbına dökmeye gayret eder. Geleneksel felsefemizde bazen felsefî görüş ile irfanî görüş birbirine karışır. Sühreverdî bunun en güzel örneğidir. Aslında 'hikmet-i işrak', dünyevî akıllar ve saf ışıklar tarafından kalbin arındırılması ve derûnun işrakı yoluyla elde edilen bilgi ile, düşünce eğitimi yoluyla ulaşılan zihinsel ve felsefî birikim arasında bir tür birlik, karışım ve ahenk sağlamaktır. Bunu otuz yıl önce 'hikmet-i işrak' hakkında yazmış olduğum bir yazıda belirtmiştim, nitekim başkaları da yazmıştı; onun için tekrar etmeye lüzum yoktur. 'Hikmet-i işrak' mantıkla başlayıp vecd ve sürur ile sona erer. Belki de sadece bizim felsefemizde felsefe, kelam ve irfan birbirine bağlıdır. Nitekim bunu Molla Sadra'nın eserlerinde görebiliriz.

Metafizik hakkındaki sorunuza gelirsek.. Tekrar felsefenin kaynağına ve önceki iki tanıma dönüyoruz. Biliyorsunuz ki, 'metafizik', ilk kez Aristo'nun kullandığı Yunanca bir kelimedir. Aristo, 'metafizik'le, fizikten sonra okunması gereken kitap ve bilgiyi kastediyordu. Çünkü burada 'meta', 'üst' değil, 'öte' anlamına gelmektedir. Kelimenin Arapça'ya tercümesi olan 'tabiatötesi', çok doğru bir çeviridir. Arapça'ya tercümenin yapıldığı dönemde, başlangıçta 'tabiatüstü' ile 'tabiatötesi' kelimeleri arasında bir tartışma ve mücadele geçti. Sonuçta ikincisi daha kabul gördü ve kelime sonra da Farsça'ya girdi. Platon'a oranla Aristo'ya daha çok dayanan batının mantık ve dedüktif felsefesinde felsefenin bir parçası olmakla 'metafizik'in konumu alçalmıştı. Batı geleneğinde Yunan'dan bugüne kadar ve Meşşâî felsefenin etkisi altındaki İslâm felsefesinde, yani Kindî'den Şeyh-i İşrak'ın öncesine kadar, 'metafizik' felsefenin bir parçasıydı. Batılılar, sonraları o parçayı da bıraktılar ve ondokuzuncu yüzyıldan itibaren metafizik karşıtı bir felsefe ortaya çıktı. Bunun tersine bizim geleneksel felsefemizde, özellikle de en eski metafizik okullarında, yani 'ilm-i âli', 'ilm-i a'lâ' veya 'felsefe-i ûlâ' ya da bizzat 'hikmet'de metafizik aslında felsefenin temelidir, onun bir parçası değil. Felsefe ise metafiziğin içinden gelmektedir. Küllî

işlerle ve varlığın kendisiyle uğraşmak olan 'ilm-i a'lâ', Molla Sadra'nın *Hikmet-i Müteâliye*'sinde artık felsefenin bir bölümü değil, onun kaynağıdır. Bundan dolayı sorunuza çeşitli felsefî okulların sınırları içinde cevap vermek gerekir. Bununla birlikte bana göre felsefe ve metafizik şudur: Hakiki felsefe, ezelî hikmettir (hikmet-i câvidân); yani hep varolmuştur ve vardır. Bizzat *Câvidân-ı Hıred*'dir, *Hikmet-i Hâlide*'dir ve her din ve medeniyette, bu din ve medeniyetlerin ilkelerine uygun biçimde filizlenmiştir. Felsefe, metafiziğin çeşitli alanlarda kullanımı olmalı; metafizik, felsefenin bir şubesi sayılmamalıdır.

■ *Batı felsefesi ve onun batıdaki anlamı ile doğu felsefesi, özellikle de İran'da İslâm'dan önce ve sonra ortaya çıkan felsefe karşılaştırıldığında doğu ve İran felsefesini nasıl görüyorsunuz ve sizce büyük filozoflar kimlerdir?*

■ İran'daki felsefe geleneğimiz iki bölüme ayrılır. Fakat bu bölümler tamamen birbirinden ayrı değildir, birbiriyle bağlantısı vardır. Biri, İslâm öncesi felsefe geleneğidir. Bu dönemde felsefenin İran dinleri ile çok yakın bir bağı vardır; yani üç büyük din olan Zerdüştlük, Güneşperestlik ve Manilik dinleriyle. Sâsânî döneminin sonlarında da Atina Okulu filozoflarından bir grup, Atina Okulu kapandıktan sonra Roma imparatoru aracılığıyla İran'a geldi. Ama zaten İran'da Yunan filozoflarına ait kitaplar daha önceden mevcuttu. İbn Mukaffa, Aristo mantığını Pehlevîce'den Arapça'ya tercüme etmişti. Arapça'da mantığa dair en eski eser olan ve *Meşhed Âstân-ı Kuds-i Rezevî* kütüphanesinde bulunan bu kitap, mantık tarihinde olağanüstü önemli bir eserdir. Eser, Süryanice'den değil, Pehlevîce'den Arapça'ya tercüme edilmiştir. Bu kitabı *Felsefe Derneği* yayınları arasında yayınlamayı kararlaştırmıştık. Kitap Aristo mantığı üzerine olmakla ve bu mantık Sâsânî devrinde nisbeten yaygın bulunmakla birlikte sözkonusu eser bir haşiye idi. Asıl metin, İran'da İslâm'dan önceki felsefelerle, meselâ *Bundehiş* ve *Din-*

kert gibi kitaplarda görülen Manilik, Zerdüştlük veya Güneşperestlik dünya görüşleri ile karışık bir felsefeydi.

İran'daki felsefenin diğer bölümü, İslâmî devredeki felsefeydi. Bu iki dönem arasında bir fikrî kopukluk ve ayrılık sözkonusu değildir. İran'ın her zaman İslâm felsefesinin aslî vatanı olduğu kuşku götürmez. Mübalağasız İslâm filozoflarının asgari %80'i İranlıydı. Elbette İspanya, Mısır, Hindistan ve Türkiye'de İranlı olmayan ve çok az tanıdığımız birkaç büyük filozof vardı. Fakat Moğolların saldırısından sonra ve aslında bu saldırıdan birkaç on yıl önce, İbn Rüşd'ün vefatından sonra İran, İslâm felsefesinin tek başına merkezi ve beşiği haline geldi. İslâm felsefesinin, bugünkü Irak, Anadolu, Hindistan gibi diğer ülkelerdeki okulları da olabildiğince İran'daki felsefenin etkisi altına girmişti. Bundan dolayı, 'İslâm felsefesi' dediğimizde kasdedilen, çoğunlukla 'İran-İslâm felsefesi'dir. Bu felsefenin oniki yüzyıllık oldukça uzun bir geleneği vardır. Kesin bir şekilde incelemek istersek onu her bakımdan batı felsefesiyle karşılaştırabiliriz; hem muhteva zenginliği, hem de muhtelif okullarda gerçekleşen çeşitli tartışmalar açısından.. Hatta denebilir ki, bizim felsefemiz metafizik görüş açısından batı felsefesinden daha zengindir. Batı felsefesinde görülen metafiziğin tartışılması, dışlanma tarzı ve süreci ve 'mebde'den kuşku duyulması, tabiî ki bizim felsefemizde daha az tezahür etmiştir. Buna karşın İbn Arabî vesilesiyle ve ondan önce de Sühreverdî ile birlikte İran felsefesinde ortaya konan, Molla Sadra aracılığıyla da geliştirilmiş olan tartışma, yani 'âlem-i hayal', geçmişte batı felsefesinde incelemeye o kadar konu olmamıştır. Sadece çağımızda Fransız Gilbert Durand gibi kişiler, Corbin'in eserlerinin etkisi altında *Âlem-i Hayal Araştırmaları Merkezi*'ni (Centre Pour l'Etude d'Imaginaire) bile kurdular ve batı felsefesinde yeni bir tartışma açtılar.

Felsefe geleneğimiz, batıdan zayıf olmamak bir yana, birçok açılardan ondan daha güçlüdür. Bununla birlikte bizim filozoflarımız ile batılılar arasındaki temel ayrılık, onların kendi felsefe gelenekle-

rini oldukça dakik ve düzenli bir şekilde incelemiş olmalarıdır. Tabiî ki geçen otuz yıl içinde insanı sevindiren bir gelişme olarak İran'da da eski felsefe metinleri incelenmeye , felsefî kitapların basımına ve bir İslâm felsefesi tarihi yazılmasına ilgi duyulmaya başlanmıştır. Örneğin Molla Sadra ve ötekilerin eserleri, geçmiştekinden daha fazla olarak herkesin eline geçmiştir. Bütün bunlarla birlikte felsefe tarihimizdeki müphem ve karanlık noktalar batı felsefesinden daha fazladır. Oysa batıda Kant, Hegel, Schilling, Schopenauer, Descartes gibi büyük filozofların ve Descartes okulunun eserleri basılmış, tartışma ve inceleme konusu yapılmış, hatta çeşitli dillere tercüme edilmiştir. Aynı zamanda, bizzat bu eserler üzerine yapılan eleştiri ve incelemeler de felsefî araştırmalar için herkesin kullanabileceği muazzam bir kaynağı oluşturmaktadır. Buna karşılık biz, İran'a ve İslâm'a ait bir tek filozofu bile kâmil mânâda ve tahkikli olarak yayınlayabilmiş değiliz. Yine de bizi mutlu eden şey, bu yakınlarda felsefemizin zirve isimlerinin tanınmış olması ve hatta Molla Sadra'nın dünyaca tanınır hale gelmesidir. Ama otuzbeş yıl önce, naçizane benim Molla Sadra üzerine yaptığım çalışmaların dışarıda İngilizce olarak basıldığı günlerde hiçkimse onun ismini işitmemişti. İran'da bile yeni bilgilerle daha fazla tanınan çevrelerde çok az kişi onun adını ve eserlerini biliyordu. Şimdiyse İranlıların çoğu ve diğer ülkelerin birçok filozofu bir şekilde Molla Sadra'nın eserleriyle tanışmış durumdadır. Onun fikirleri Arap dünyasına girmiş bulunmaktadır. Çünkü onlar da Molla Sadra'yı tanımıyorlardı. Irak bunun dışındadır. Bunun sebebi, Şiî tefekkürün oradaki etkisi ve Molla Sadra felsefesinin okutulduğu Irak medreselerinin İran'a olan yakınlığıdır.

İran'da kelimenin özel anlamıyla kimi filozof kabul ettiğim konusuna gelince.. Bu konuda çağdaş dönemlerden sözetmemek ve sadece geçmişe yönelmek daha doğrudur. Bana göre, İran'da üç tür filozof vardır. Bunların üçüncüsü, daha sonra ele alacağımız yenilikçi filozoflardır. Aslında İslâm düşüncesi alanında felsefeyle ilgile-

nen İranlı İslâm felsefecileri ikiye ayrılır. Birinci grup, doğrudan felsefî eserler yazmış olan ve filozof olarak bilinenlerdir. İkinci grup ise yazdıkları şiir veya diğer edebî eserler içinde felsefî konulara değinmiş olanlardır. Birinci grubun içindeki büyük şahsiyetler halk arasında ve seçkinler tarafından tanınmaktadır. Bununla birlikte, belki de ilk İranlı filozof olan Ebu'l-Abbas İranşehrî gibi az tanınan filozoflar da vardır. İslâm felsefesi, Ebu'l-Abbas İranşehrî ve Kindî ile başlar. Kindî, bir Arap olmasına rağmen İran'da hayli etkili olmuş; Serahsî, Belhî vs. gibi öğrenciler yetiştirmiş biridir. Kindî'den sonra, ilk yüzyıllardaki büyük filozoflarımız olan Farabî, Ebu'l-Hasan Âmirî, İbn Sina ve (daha sonra kendisinden bahsedeceğim) Hayyam gibi isimler ortaya çıktı. İran'ın parlak filozofu Sühreverdî ve sonra da İbn *Törke* Isfehanî gibi diğer filozoflar, sonraki döneme mensupturlar.

Safevîler döneminde felsefenin ihyası, Mîr Dâmâd ve Molla Sadra vesilesiyle zirveye ulaştı. Bu devrede, şaşırtıcı mütefekkirlerden olan Mîr Fendereskî gibi dikkat çekici başka filozoflar da vardı. Fakat onunla pek az ilgilenilmiştir. Bu felsefe geleneği, Kaçarlar döneminde Molla Ali Nûrî ve Molla Hâdî Sebzvârî'nin ortaya çıkışıyla devam etti. Sonuçta Molla Abdullah ve Molla Ali Zenûzî, Mirza Ebu'l-Hasan Cilve ve Ağa Muhammed Rıza Kumşeî gibi Tahran okuluna mensup filozoflarla birlikte Pehlevî devresine ve çağdaş döneme gelindi. Yeni filozoflar olarak Seyyid Muhammed Kâzım Asrar, Seyyid Ebu'l-Hasan Kazvinî, Allâme Tabatabâî, Mirza Mehdı Âştiyânî ve Mirza Muhammed Tonkâbinî de zikredilebilir. Ben, bu büyük zatları ve burada isimlerini sayamadığım daha birçoklarını filozof kabul ediyorum. Bazı kimseler, filozofun, yeni bir şey getiren kişi olduğunu söylemektedirler. Bu, batıya özgü bir düşünce tarzıdır. Aslında hakikati kavramak ve onu açıklamak, bir yaratıcılıktır ve yeni bir şeydir. Tıpkı, insanın şeklinin, önceki nesillerin insanına ait şeklin bir tekrarı olmasına rağmen her insanın doğumunun yeni bir gerçeklik sayılması gibi. Kimileri de, tekrara yervermediği, değişimi ve yeni konuları kapsadığı ve yalnızca değişimin fel-

sefenin önem ve özgünlük temeli olduğu takdirde felsefenin yeni olabileceğine inanmaktadır. Bu görüş, batı felsefesinin biz doğuluların düşüncesindeki etkisini gösteren bir başka örnektir. Çünkü bu kavrayış biçimi, geleneksel felsefemizin sınırları dışında kalmaktadır. Kendimi İran'ın geleneksel felsefesine mensup biri olarak gördüğümden, Mîr Dâmâd, Molla Sadra, İbn Sina ve Sühreverdî'yi yeni bir söz söyledikleri için değil, hakikati felsefî açıdan açıkladıkları için filozof kabul ediyorum. Bu filozofların hepsi yeni konuları gündeme getirdiler. Fakat yeni bir mesele ortaya atmayıp da öncekilerin felsefî düşüncelerini yeni bir formla açıklamış olsalardı bile bu, yeni bir felsefî faaliyet çeşidi olurdu. Meselâ İbn Sina'nın talebesi olan Behmenyâr'ın *Tahsil* kitabı konusunda kimileri onun *Şifa*'nın tekrarı olduğunu söyler. Ama bence bu kitap bir tekrar değil, İbn Sina'nın felsefesine ait yeni bir yazımdır. Ayrıca sadece İbn Sina'nın fikirlerini tekrarlamamış, ilave olarak yeni meselelere de yer vermiştir.

Aslında 'felsefe' kelimesi, Farsça ve Arapça'da batıdaki içeriğinden daha hassas bir anlama gelmektedir. 'Filozof' kelimesi ise hem özel bir anlam taşımakta, hem de daha genel anlamda tüm düşünürler hakkında kullanılmaktadır. Bu filozof grubu, kendilerine yukarıda ikinci tür olarak işaret edilmiş olanlardır. Bazıları şairdi, bazıları da ârif; tabii İbn Törke ve Molla Sadra gibi filozof arifler değil, dar anlamda ariflerdi. Diğer dallarda da kelimenin geniş anlamıyla filozoflar vardır; meselâ Hayyam gibi. İbn Sina'nın felsefesini izleyen Farsça *Risale-i Vücûd* ve başka birkaç risalesi nedeniyle Hayyam'ı da filozoflar arasında saymak gerekir. Hayyam'ın izlediği felsefe, şiirlerinde veya matematiğe dair eserlerinde müşahade edilmektedir; neyse, bu ayrı bir konu.. Hayyam, belki dar anlamda değil ama, geniş anlamda filozoftur. Bu hakikat, Hafız ve Mevlana gibi şairler için de geçerlidir. İran kültüründe, maalesef felsefe açısından ele almadığımız böyle çok sayıda isim vardır. Geçen yüzyılı, özellikle de elli yıl öncesinden bugüne kadar geçen zamanı inceler-

ken yaptığımız büyük hatalardan biri, kökü yanlış eğitim ve öğretimimize dayanan, edebiyat araştırmalarıyla felsefe araştırmalarını olabildiğince birbirinden ayırmamızdır. Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yöneticisi olma iftiharını taşıdığım o yıllarda, Fars Edebiyatı Bölümü öğrencilerinin felsefe ve kelamı öğrenmeleri için sürekli gayret sarfediyorduk. Çünkü bu öğrenciler, herşeyden önce felsefî metinleri tashih edebilen ve ancak bundan sonra Fars dili ve edebiyatı hocası olması gereken kişilerdi. Üstelik bu metinleri sadece yüzeysel olarak değil, muhteva itibariyle de anlayabilmeliydiler. Geçen zaman içinde Hümâyî ve Bedîüzzaman Firûzânfer gibi üstadlar, hem birinci sınıf edipler olarak anıldılar, hem de felsefe ve irfanda seçkin isimler oldular. Kadim şairlerin çoğu, bu cümleden olmak üzere Nizâmî ve Firdevsî hem şairdi, hem de kelimenin geniş anlamında filozoftu. İşte bu nedenle onlara 'Hakîm' lakabı takılmıştı. Fakat bu iki isim üzerine yazılmış binlerce makale ve kitap arasında eserlerinin felsefî yönden yapılmış tahlillerine çok az rastlamaktayız.

■ *İran düşünce tarihinin yatağında akıp giden felsefe, kelam, din ve irfan arasına bir sınır çekilebilse (çünkü batıda böyle bir sınır vardır ve onsekizinci yüzyıldan sonra daha da kalınlaşmıştır) İran'da kelamın kendine özgü yeri nedir; acaba hikmet, kelama mı, felsefeye mi, yoksa irfana mı daha yakındır?*

■ Öncelikle, buyurduğunuz gibi batıda bu sınırlar her geçen gün kalınlaşmış, ekoller birbirinden uzaklaşmış ve irfan, onyedinci yüzyıldan itibaren düşüncenin merkezi olmaktan çıkmıştır. Belki de Jacob Boehme, filozoflar arasında tefekkürü ciddiye alınan ve Almanya'da kalıcılaşan son batılı âriftir. Fakat batıda irfan, özgünlüğünü neredeyse tamamen kaybetmiştir. İran'da ise olayların akışı bunun tersine olmuştur. Yani İslâm medeniyetinin başlangıcında düşünce ekolleri tam anlamıyla birbirinden ayrılmıştı. Hatta ders halkalarında, konuları birbirine karıştırmanın günah olduğu öğre-

tiliyordu. Eski medreselerde usûl-i fıkıh kelamdan; kelam meşşâî felsefeden; işrâk felsefesi irfandan; kısacası her alan birbirinden ayrılmıştı. Hicrî sekizinci yüzyıldan itibaren Kutbeddîn-i Şîrâzî ve diğerleri gibi birtakım büyük zatlar ortaya çıkarak bu ekolleri biraraya getirmeye çalıştılar. Meselâ Kutbeddîn-i Şirâzî'nin *Durretu't-Tâc* kitabı, hem meşşâî felsefeye dayanır, hem de kitabın işrâki yönü vardır. Yahut, büyük filozoflardan olan, ama şânına yakışır bir ilgiden mahrum kalan İbn *Törke* İsfehânî'nin *Temhîdu'l-Kavâid*'i, irfan, işrak felsefesi ve meşşâî felsefeden oluşan bir külliyattır. Çeşitli düşüncelerin bu yakınlaşma ve terkibi tabiî ki daha çok Safevîler devresinde filizlenmiş; özellikle de Sadra ile birlikte, İslâm felsefe geleneğinin bin yılı yeni bir telfike kavuşmuş ve çeşitlilikleri barındıran bir yelpazede hem irfan, hem kelam, hem felsefe, hem de mantık biraraya gelmiştir.

Kelama gelince.. Kelamdan kasdedilen, İslâm'daki kendine özgü anlamıyla 'kelam' ise; yani Ehl-i Sünnet dünyasında Mu'tezilî, Eş'ârî ve Mâturidî kelam ve Hâce Nasîruddîn Tûsî'nin *Tecrid* kitabında tedvin ettiği İsna Aşerî kelam kasdediliyorsa, bana göre, İran tarihinde çok fazla üzerine düşüyorsak da bu tür kelamın o kadar önemi yoktur. Allâme Hıllî'nin *Tecrid* kitabına ayrıntılı ve çok önemli bir şerh yazdığı; Safevîler devresinden itibaren de bu kitap üzerine yüzlerce önemli şerh yazıldığı doğruysa da Molla Sadra'nın *Hikmet-i Müteâliyye*'si büyük oranda kelamın yerini almıştır. Molla Sadra'nın görüşü, kelamcıların, hakîm-i ilâhî'nin ele alması gereken meselelerden sözetmeye hakları bulunmadığı yönündedir. Bu nedenle Molla Sadra'nın talebesi *Lâhîcî'nin* kelama dair iki önemli risalesi vardır. Özellikle de, Farsça yazılmış *Gevher-i Murâd* risalesi çok önemlidir. Ama ondan sonra artık Şia kelam tarihinde, Hâce ve Hıllî'nin kitaplarıyla kıyaslanabilecek önemli bir kitap ortaya konulamamıştır. Doğrusu Molla Sadra'nın tedvin ettiği felsefe, kendisinin de savunduğu gibi, kelamın yerini almıştır.

Bana kalırsa hikmet, hem kelam, hem felsefe, hem de irfanla ilgilidir. Fakat bu, sizin hangi felsefe veya hangi kelam ya da hangi ir-

fanla karşı karşıya bulunduğunuza bağlıdır. Benim kişisel eğilimim, daha çok felsefe ve irfan, hatta kelam anlamındaki hikmetedir. İmam Fahru Râzî'nin İslamî tefekküründe ve Hâce Nasîruddîn'in felsefî düşüncelerinde yeralan konular arasında benim temayülüm daha çok Hâce'ninkileredir. Bütün bunlara rağmen kelamın önemini de belli oranda kabul ediyorum. Hassaten, çok önemli düşünce adamlarından biri olan Gazâlî'nin kişisel önemini takdir ediyorum. Bazı yenilikçilerimizin, atom bombasının Müslümanlar tarafından yapılmaması günahını onun boynuna yüklemeleri gibi, onu bütünüyle hatalı görmemek gerekir. Oysa bence Gazâlî, aklın mutlaklığı yaklaşımının gücünü kırmakla, yani rasyonalizmin önünü kesmekle İslâm felsefesine önemli bir katkı sağlamıştır. Fakat felsefe-i ûlâ veya metafizik herşeyden üstün bir mertebededir ve geçen birkaç yüzyıl içinde hikmet, İran'da daha çok felsefe ve irfanın, hatta kelamın kucağında gelişmiştir.

■ *Bu sınırları varsayarsak, en eski dönemlerden itibaren başlayarak (çünkü bildiğim kadarıyla irfan insanoğlunun tarihi kadar eskidir ve onun varlığıyla birlikte ortaya çıkmıştır) değerlendirdiğinizde geniş anlamda irfandan anladığınız nedir?*

■ İrfan, benim anladığım şekliyle, bilen ile bilinen arasındaki; yani âlim ile malûm ve ârif ile maruf arasındaki farklılığın aşılmasına dayalı mutlak ve nihaî bilgidir. İrfan, mucizevî bir şekilde insanın ulaşma imkanı bulunan en yüce bilgidir (ilm-i a'lâ). Çünkü insanın içinde Allah'ı tanıyabileceği ilahî bir kıvılcım veya ilâhî bir nur vardır. İnsan, beşer olarak Allah'ı tanıyamaz. Bu bakımdan İslâm'da "ârifullah" değil, "ârif-i billah" vardır. "Allah'ı, O'nun aracılığıyla tanıyan kişi" demektir bu. Bence irfan, en yüce bilgidir (ilm-i a'lâ). Yani zihinsel tasavvurların aracılığı olmadan mebdei bilmektir. Fakat bu bilgi, vahyi inkar etmeksizin oluşmalıdır. Çünkü bu bilgiye ulaşmak, Hızır'a tabi olan kişi gibi istisnaî durumlar dışında ancak vahyin yardımıyla mümkün olabilecek hicapların kaldırılabilmesine bağlıdır. İrfan; enbiya, evliya ve marifet üstadları vasıtasıyla

mebde nurunun ışığında hasıl olan *ilm-i huzûri*dir. İrfan, ezelden beri vardı. Çünkü Allah, Kur'ân-ı Kerim'de de geçtiği gibi bütün isimleri Hz. Âdem'e öğretmişti. Bundan dolayı Âdem, varlığın hakikatine ârif olmuştu. Din de irfan gibi başlangıçtan beri varlık bulmuş ve Adem aynı zamanda ilk peygamber olmuştur. Şu halde din ve irfan, insanın yaratılışına karışmış, sonradan ortaya çıkmamıştır. Yine irfan, tüm dinlerin özünde bulunabilir; tabiî ki çeşitli renklerde, her dinin kendine özgü dünyasına ait formda ve o dinin özel simge ve temsilleri elbisesi içinde...

■ *İrfandan geçip, bazıları tevhidî dinlerin ortaya çıkışından sonra şekillenen veya görünür hale gelen çeşitli irfan halkalarına girersek acaba özel muhteva ve isimler taşıyan çeşitli irfanlar bulunduğunu düşünüyor musunuz; meselâ İslâm irfanıyla (sufizm) Hint veya Hıristiyan ve Yahudi irfanı arasında ne gibi ortak noktalar ve farklılıklar görüyorsunuz? İlke olarak Çin, Japon, Kızılderili vs. dinlerini de bir irfan türü olarak mı kabul ediyorsunuz, yoksa bir çeşit tabiat ve varlık sembollerine yönelme yolu olarak mı? Acaba her tür irfanın, simgesel (sembolik) dil gibi kendine özgü bir açıklama dili bulunduğunu düşünüyor musunuz?*

■ Öncelikle, "Tevhid birdir" ünlü sözüne göre tevhidin bilgisi de (marifet) birdir; birkaç tane olamaz. Şu halde hakikatin ve hakikate ulaşma yolunun varolduğu her zaman irfan da varolmuştur. Kur'ân-ı Kerim'in dediği gibi, her millete peygamber gönderildiğine göre kesinlikle herkese hakikat ulaştırılmış demektir. Bunun dışında bir durum adalete aykırı olurdu. Allah'ın, bir kavmi sapkın bir halde tutacağı, başka bir kavme ise yol göstereceği nasıl kabul edilebilir? Böyle bir şey mümkün değildir. Kur'ân-ı Kerim, diğer semâvî kitaplardan çok daha fazla olarak tevhid ve vahiy ilkesine vurgu yapmıştır. Kur'ân-ı Kerim, daima tüm insanları ve hatta tabiatı muhatap almış ve vahyi özel bir kavim ya da özel bir zamanla sınırlandırmamıştır. İlkin, çeşitli dinlerdeki seyru sülûk ve irfanî

hakikate ulaşma yöntemi farklıdır. İkincisi, çeşitli dinlerdeki simgeler, istiareler, îmalar ve irfanî açıklama tarzı birbirinden farklıdır. Üçüncüsü, irfan çok geniş bir deniz olduğundan en üst aşamalarına ulaşmak herzaman mümkün olmaz. Kapılar bazen kapanır, bazen açılır. Fakat zirvedeki kalenin bir tek olduğunda hiçbir kuşku yoktur. Buna derin bir inancım var. Çeşitli dinler hakkında yaptığım acizane araştırmalarım da bu noktayı desteklemektedir. Yalnızca tek tanrılı dinler değil, yalnızca Hint'ten kaynaklanan, yani Hindu ve Budist dinler de değil, adlarını zikrettiğiniz Çin, Japon ve Kızılderili dinleri gibi daha çok Şamanist özellikler taşıyan başka dinler bile içlerinde irfan barındırmaktadırlar. Kadim Şamanist bir zeminden doğmuş meselâ Çin'deki Taoist ve Konfüçyüsçü dinler de içlerinde irfan taşıyan dinlerdir. Bu dinleri derinlemesine incelersek hepsinin de tevhid hakikatine vardığını görürüz. Çünkü "tevhid birdir."

İrfanın aslî dili iki tanedir. Biri sükût, diğeri ise semboldür. Bizim sıradan dilimiz, gündelik tecrübelerimiz için ortaya çıkarılmış ve kullanıma hazır hale getirilmiştir. Çeşitli kavramların anlamlarının çağrışması ya beş duyudan kaynaklanır ya da bu duyuların verilerine göre oluşan düşüncemizden hasıl olur. Oysa irfanın işi, elde edilen bilginin (ilm-i husûlî) temeli ve esası olan dış duyular âleminin, tasavvur ve tasdikin ötesindeki hakikatlerdir. Bundan dolayı irfan başka bir dile ihtiyaç duyar. Arzettiğim sükût diline ve sembolik, simgesel dile ilave olarak, irfan için soyut bir dil de kullanılabilir. Ama bir şartla: İnsan bu dilin karşılığını anlayabilmelidir. Bu, İslâm medeniyetinde birçok ârifin, yerleşmesi için çaba sarfettiği bir iştir. Bununla birlikte ârifler soyut dili de kullanmışlardır. Meselâ, aslında bir metafizik olan ve irfan için bir tür "felsefî" dilin kullanıldığı İbn Arabî ekolünde temel irfanî kavramların sembolik yönü vardır. Yani ilk karşılaşmada kelimenin tam anlamı açığa çıkmaz ve hep bir tür tevil gerekli olur. Bir çeşit, anlamın dışından içine doğru yürümektir bu. Çünkü esas itibariyle yaratılışın yapısı da, herşeyin bir zahiri, bir de batını bulunması şeklindedir ve zahir

gözle batın görülemez. Âriflerin de uğraşları, tam olarak bâtın diliyle ve bâtının kendisiyledir. Tabiî ki zahirle de ilgilenirler, ama bâtından bağımsız zâhir olarak değil, bâtınla bağı ölçüsündedir bu ilgi. Bu bağ, irfan kültürümüzde oldukça güçlüdür. Büyük şair Nâsır-ı Hüsrev, İbn Arabî anlamında ârif olmasa da batınî hikmet ile çokça meşgul olmuştur. Ünlü şiirinde bu konudaki işaretlerinden biri şöyledir:

"Gizliyi gören gözle bak cihanın gizlisine
Zâhiri gören göz gizliyi göremez çünkü."

Bu, irfanın daima bir temel esas olarak yöneldiği hakikattir. Sembolik dil de irfanın asıl lisanı olmuştur. Söylediğimiz gibi, İslâm, Hıristiyan, Hindu ve Yahudi irfanı, irfanî hakikatleri açıklamak için soyut dili de kullanmıştır. Fakat bu dilde bir değişim meydana getirmişlerdir. Bu nedenle, tecellî, zuhûr, şuhûd, huzûr, hazarât-ı hamse, a'yân-ı sâbite gibi kavramların sadece zâhirî anlamları yoktur; aynı zamanda insanı dış âlemin ötesine ve zihinsel kavramlara götürürler.

■ *İrfanî dillere dair bu tasnifinizden; yani sükût dili, sembolik dil ve soyut dil şeklindeki kategorilerinizden anladığım kadarıyla bu diller, seyru sülûkun merhale ve mertebelerine bağlı olarak kullanılıyor. Ya da bir başka ifadeyle, bir ârif veya bir sâlik; derece, hazret veya mertebesine göre özel bir dilden yararlanıyor..*

■ Tamamen doğru.. Buna ek olarak, sadece seyru sülûkun merhaleleri değil, ârifin Allah katında sahip olduğu ve O'nun *ayn-ı sâbit*inde varolan kader de ârifin dilini tayin eder. Örneğin, en üst mertebelere ulaştığı halde hiçbir şey yazmamış arifler çıkmıştır. Sükûtu seçmiş ya da bir tebessümle meseleyi aktarmışlardır. Başkaları ise okyanustan bir şeyler yazmışlardır; İbn Arabî gibi. Bir kısmı da sadece bakışmıştır.

■ *Batının ve İran'ın düşünce tarihi incelendiğinde batıda kimi devrelerde ve İran'da eski dönemlerden günümüze kadar bilimin (ilim) fel-*

sefe ile birlikte varolduğu; modern çağlarda ise (daha çok ondördüncü yüzyıldan itibaren denebilir) batıda felsefeden ayrılıp bağımsız bir alan oluşturduğu görülüyor. Siz bilim ve bilim adamı (ilim ve âlim) kavramlarından ne anlıyorsunuz; acaba günümüzde bilim teknoloji mi demektir, ya da bilimin bir dalı ve biçimi teknoloji midir?

■ Bu, mecburen hızla geçmem gereken bir başka konudur. Çünkü çok ayrıntılı bir takdime ihtiyaç duyurmaktadır. İzin verirseniz kısaca değineyim. Öncelikle, Farsça'da kullandığımız "ilim" ve "âlim" kelimeleriyle başlayalım. Bu kelimeler, batıdaki "science" ve "scientist" anlamını belli ölçüde ifade eder. Çünkü "âlim" kelimesi, İslamî anlamda, fizik ve kimya uzmanı olan kişiye değil, sözgelimi medresede *Şerh-i Lum'a* dersi verebilen kişiye delalet eder. Fakat doğa veya matematik bilimlerinin bilgini anlamında ya da yeni bir anlamda "âlim", âlim kelimesinin içeriğine eklenmiştir. Buna ek olarak, kelimenin Farsça va Arapça kadim anlamına göre bu yeni anlam, onyedinci yüzyılın bilimsel devrimiyle başlayan ve bugüne kadar devam eden yeni bilimler dolayısıyladır. Tabiî ki yeni bilimlerin de felsefî bir temeli vardır. Çünkü bilim, felsefe olmaksızın varolamaz ve her bilimin felsefî bir görüşü mevcuttur. Geçmiş dönemlerde bilimler felsefenin bir şubesiydi; hatta fizik, botanik veya biyoloji gibi bilimler bile. Bu durum rönesansa kadar devam etti. Fakat zaman içinde felsefeyle bu bilimler arasında bir mesafe oluştu. Öyle ki, son dönemlerde felsefe bilimlerin hizmetine girdi. Özellikle de Newton tarafından fiziğin kurulmasından sonra batıda ilahî ilimler, yani felsefenin ilahiyatla uğraşan bölümü de doğa bilimlerine teslim oldu. Sonuçta yirminci yüzyılın pozitivist ekolleri, işi ilahiyatı kökten inkâr etmeye kadar vardırdılar. Öte yandan ondokuzuncu yüzyılda bir grup, felsefenin bilimlere teslim olmasına isyan etti. Kirkegard gibi isimler, bilimsel akla ve bilimsel felsefelere karşı bir hareket oluşturdu. Şu halde bilimin felsefeden ayrı olduğu yeterince açıktır. Bilimlerden bağımsız kalarak onlarla rekabet edebilecek bir felsefe, özellikle Anglo-Sakson ülkelerde çok azdır. Günümüzde felsefe, büyük ölçüde bilimlerin sonucu sayılmaktadır.

Tabiî ki Avrupa'da, özellikle de Almanya'da genelde fenomenolojinin, özelde de *Heiddegger* ekolünün ve egzistansiyalist felsefenin ortaya çıkmasıyla, bilimin sonuçlarını ibadet edercesine kabul eden sadece bilime tâbi bu felsefenin geriletilmesi için olabildiğince çaba harcandı. Kısacası, bana göre felsefenin hep kendine ait bir temeli olmuştur. Ama günümüzde bu temel ortaya konulamadığından pekçok kişi artık batıda felsefenin bittiğini öngörmektedir. Nitekim Heiddegger de bunu söylemişti. Çağdaş Amerikan filozoflarının ünlülerinden biri olan Richard Werty de bu görüşe katılmaktadır. Ona göre de batı felsefesi artık bitmiştir ve yapacak bir şey yoktur.

Bilim ve felsefe, bu şekilde, yani birbirinden ve dinden ayrı, bilinmezci, sadece reel olanın ve tabiatın asıl olduğuna inanan ve Allah'tan bağımsız bir şekilde geçen yüzyıldan başlayarak İran'a girdi. Doğal bilimlerin İran'da bir hayli gelişmiş olduğu o dönemlerde, yani altıyüz yıllık devrede Cabir b. Hayyam'dan, Kutbeddîn Şirâzî'ye kadar, hatta ondan sonra Reşîduddîn Fadlullah'a kadar ilim ve felsefe birbiriyle içiçe olmuş; ilim, felsefenin öğrenciliğini yapmıştır. Yani felsefeye tâbi olmuştur. Nitekim biz hâlâ 'doğa felsefesi', 'matematik felsefesi' diyoruz. İbn Sina'nın *Şifa* kitabında da bu eksen üzerinde durulmuş ve batıda, geçmişte 'fizik'e bile 'doğa felsefesi' denmiştir. Hatta şu anda Cambridge Üniversitesi'nde Newton'ın kürsüsü, 'Doğa Felsefesi Kürsüsü' olarak anılmaktadır. Bu altıyüz yıllık devreden sonra İran'da bilim alanında bir durgunluk meydana geldi. Doğa bilimleri hemen hemen sessizliğe gömüldü. Tıp ve ona bağlı bilimlerde dikkat çekici faaliyetler göze çarpmaktaysa da Safevîler ve Kaçarlar döneminden, batılı bilimlerin artık İran'a girdiği günümüze kadar bu sahada pek az faaliyette bulunuldu. İran'ın yaşayan felsefesiyle, yani geleneksel felsefesi ile batıdan gelen bilimler arasında yeni bir bağ kurulamadı. Bu, yüzelli yıl boyunca yaşadığımız talihsizliklerden biriydi. Sadece İran'da değil, hiçbir İslâm ülkesinde bu süre içinde İslâm düşüncesi bakış açısından deneysel bilimlere yönelik derinlikli bir felsefî-bilimsel tahlil yapılamadı. Sadece yüzeysel olarak bu konuyla ilgilenenler çıktı.

Mesela Cemaleddin Afgânî bu konuda Arapça olarak *Maddecilere Reddiye* kitabını yazdı. Oysa batı felsefesini ve bilimini derinlemesine tanımıyordu.

Bilimin teknoloji mi, yoksa onun bir şekli mi olduğu sorununa gelince.. Bilim teknoloji değildir. Hatta batıda onsekizinci yüzyılın sonu ile ondokuzuncu yüzyılın başına kadar bu ikisi arasında pek bir bağlantı da yoktu. Amerika'da, teknoloji tarihinin en büyük mucidi olan Edison, dönemin fiziğini doğru dürüst bilmiyordu bile. Gerçekte bu bağ, sınırlı olarak sanayi devriminden itibaren ortaya çıktı. O devirde kimya Almanya'da ve fizik İngiltere'de kullanılmaya başlandı. Kimya sanayii ve makine mühendisliğinin sonuçları, çeşitli ilaçlar, boyalar ve motorların yapımında görüldü. Genelin zihninde teknolojinin bilim olduğu doğrudur. Fakat felsefî ve tarihî açıdan bu ikisi arasında önemli bir fark vardır.

■ *Dünya oldukça değişti. On yıl öncesinden bu yana dünyanın neredeyse tamamen farklılaştığı bile söylenebilir. Bugünkü dünyanın özellikleri sizce nedir; acaba daha çok gezegen ölçeğinde bir yıkım yönünde mi değişti; insan, insanlık boyutunda mı tekamül etti, yoksa teknik ve araçlar boyutunda mı?*

■ Herşeyden önce dünyadaki değişimler beni o kadar hayrete düşürmüyor. Çünkü bu değişimler, bence batıdaki yeni uygarlığın rönesans döneminde geçirdiği değişimin bir sonucudur. Nihayet bu değişim son dönemlerde daha da hızlanmıştır o kadar. Batı medeniyeti, kafası kesilmiş bir horoza benzemektedir. Canı çıkana ve ölene kadar, kısa bir süreliğine hızlı ve hedefsiz hareketlerle bir o yana, bir bu yana koşacaktır. Şu anki uygarlık, çok fazla değişim geçiren bir uygarlıktır. Ama bu değişimler, başı kesik horozun hareketi gibidir. Yani aslında yeni uygarlığın çöküşüne şahit oluyoruz. Kuşkusuz yeni dünyanın parçalanma ve çöküş süreci çok hızlı olmuş; bu da batıda pekçok kişinin öncekinden daha fazla olarak başka değer ve düşüncelerin bilginlerine dönmelerine yolaçmıştır. Bu düşünce tarzı, yani doğu irfanına, Zen'e, Hindu dinine, tasav-

vufa ve batılı olmayan felsefeye ilgi duyma ve yönelme İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra başladı. Bu hareket, genellikle yüzeysel olsa da hızlanarak gelişti. Eski uygarlığın, ortaçağdan sonra onaltıncı yüzyıldan ya da rönesanstan itibaren başlayan yıkılması neticesinde batı uygarlığının ötesindeki başka medeniyetleri tanımak için çekilen susuzluk ve arayış büyük boyutlarda olmuştur. Fakat bununla birlikte insanî, ailevî ve ahlâkî bağların gevşemesi de artış kaydetmiştir. Geçen birkaç yüzyıl içinde batıda, manevî veya ahlâkî ve dinî değerleri inkâr eden filozoflar bulunabilmiştir. Ama bu, sıradan insanlara da sirayet etmiştir. Bu yüzden batı toplumunun genel yapısı, son dönemlerde olduğu gibi parçalanma halini yaşamaktadır.

İnsanın düşünce, ilim, siyaset ve tecrübenin yatağında uzun bir tarih boyunca aktığını düşünüyorum. En eski dönemlerden başlayarak çeşitli kategorilerle düşünmüş, farklı meselelerle uğraşmış ve değişik ekonomik, sosyo-politik ve dinî düzenleri tecrübe etmiştir. Ama yaşadığımız ve ilerlediğimiz bu dünyada galiba sadece ekonomik ve siyasal yollarla mevcut meselelere cevap getiremeyeceğimiz; insanın kendi varlığına ve kâinata yabancılaşmasından kaynaklanan krizi, ya da bir ifadeyle teknoloji-çevre krizini, düşünsel ve fikrî krizi halledemeyeceğimiz anlaşılmış bulunmaktadır.

■ *Değindiğiniz çok çeşitli konuları ve değişik dillere çevrilen eserlerinizi gözönünde bulundurduğumuzda; yine yaklaşık 25 yıl önce insan ve tabiat krizini ve aynı zamanda da çevre sorununu felsefi açıdan ele alan ilk kişilerden biri olarak; ayrıca bu alanda (Man and Nature) İnsan ve Tabiat isimli bir de kitabın sahibi bulunan kişi sıfatıyla bugünkü dünyanın sorunları hakkındaki görüşünüz nedir? Acaba insanın herzamankinden çok daha fazla olarak, sadece siyasal düzen değişikliğine değil, kültürel-felsefi bir rönesansa muhtaç olduğunu düşünüyor musunuz? Acaba bir düşünce devrimi, insanlığın düşünce tarihine katkı olmayacak mıdır?*

■ Günümüz insanına yol gösterebilecek tek şey derûni bir dönüşümdür. Bunu ister kültürel-felsefî rönesans olarak, ister başka bir

şekilde adlandırabilirsiniz. Fakat insanın manevî "kendi"nden kopmasının başlangıcı sayılan batılı anlamda bir rönesans olmayacaktır bu. Tam tersine, derûnu ihya ve ona dönmek anlamında bir rönesanstan sözedilmelidir. Bu tanıma katılırım. Çünkü bütün bu dışsal değişimler hiçbir meseleyi halledemeyecektir. Şu anda insanlığın karşı karşıya bulunduğu en büyük sorun çevre krizidir. İnsanlar, dünya böyle giderse açlık, fakirlik ve diğer sorunlarla uğraşmayacaklarını, çünkü milyonlarca kişiyi yokedecek ve bu tür sorunların küçücük kalacağı çok daha büyük çevre krizlerinin patlak verebileceğini anlamıyorlar. Şu halde birinci derecede çevreyi korumaya ve yeni uygarlığın tabiatla çatışmasından doğan sorunları çözmek için bir yol bulmaya çalışılmalıdır. İnsanlık toplumunun bütün mensuplarından daha fazla çevre krizinin sorumlusu olan batılı insan, gözlemlenen kimi istisnalara rağmen ne yazık ki hâlâ bile dünya görüşünün yanlışlığını kavrayamamıştır ve onu bırakmaya hazır görünmemektedir. Manevî ve kültürel etkenlerden bağımsız "ekonomik ilerleme" kavramının kendisi, kullanılan en tehlikeli terimlerden biridir. Herkes hâlâ ondan bahsedebilmektedir. Ekonomik ilerleme adına tabiata tecavüz edilebileceği, yağmalanabileceği, yokedilebileceği, ağaçlarının kesilebileceği, hayvanlarının öldürülebileceği, toprağın sınırsız olarak insanın kullanımına ve hizmetine verilebileceği düşüncesi hâlâ yerinde durmaktadır. Oysa sosyal, hatta çevresel krizin atlatılabilmesi için bir görüş değişikliği ve derûnu esas alan bir düşünce oluşmalıdır. Kemali hep kendi dışında arayan; sanayi toplumunun gelişmesiyle de nefsinin nihaî hedefe yücelmesini ve ruhla bağ kurmasını engelleyen insan tekrar kendine dönmelidir.

■ *Bu büyük daireden, düşünce ve teknoloji krizinden ayrı olmayan İran'a dönebiliriz şimdi. İster halk, ister aydınlar katında olsun bu krizin özü sizce nedir; ne gibi çözümler ve yollar öneriyorsunuz? Günümüz dünyasında İran ve doğunun batıyla ve batı düşüncesiyle ba-*

ğını nasıl görüyorsunuz; acaba düşünce ve teknoloji krizine cevap vermek için önereceğiniz bir yol var mı?

■ Evvela, İran'ın temel krizi, diğer toplumların krizinden ayrı değildir. Batıda şu anda iki kriz mevcuttur. Biri, batı uygarlığının özündeki krizdir. Bu çok önemlidir. Çünkü bütün dünyada etkisi vardır. Diğeri, batı uygarlığının, batı dışı geleneksel toplumların medeniyetleriyle karşılaşmasından kaynaklanan krizdir. Bu krizin sebebi, batı kültürünün, kimliksizlik nedeniyle diğer kültür ve medeniyetler karşısında çökmesidir. Ne mutlu ki, İran herzaman düşüncenin beşiği olmuş ve bu nedenle de batı toplumlarıyla olan bu karşılaşmayı derinden hissetmiştir. Daha zayıf olan bazı medeniyetler ise yüzyıllar önce silinip gitmişlerdir. Bugüne kadar devam etmiş olan İran, ekonomi, siyaset ve sistem açısından kendisinden daha güçlü bir uygarlıkla karşılaşmaktan doğan bir krizle karşı karşıya bulunmaktadır. Ayrıca bu uygarlığın kültürü de bizim geleneksel kültürümüzü tehdit etmektedir. Bu kültürün kendisi de, İranlıların asla kayıtsız kalamayacakları bir krizin içinde bulunmaktadır. Öyleyse mantıklı olan, hem İran toplumundaki, hem de batı toplumundaki krize eğilmektir.

Doğu ile batı arasında nasıl bir bağ olması gerektiğine gelince; bana kalırsa, imkânlar elverdiğince, krizin atlatılabilmesi için bu sorunların özgürce tartışılabileceği bir çevre oluşturulmalıdır. Bu sayede, birbiriyle karşılaşan çeşitli düşünceler toplum için doğru çözüm yolunu gösterebileceklerdir. Elbette ki, fikir birliğine varmak kolay bir iş değildir. Hele de birçok İranlı aydın ne yazık ki ülke dışında yaşıyorken. O halde çeşitli grupların, toplumun dokusunu bozmamak ve temelini sarsmamak şartıyla değişik inançlarıyla bu kriz üzerine tartışma yapmalarına izin vermek gerekir. İran'da batıya karşı bir tepki bulunmasına rağmen henüz kelimenin tam anlamıyla ve derinlikli bir *"oksidentalizm"* yapabildiğimiz söylenemez. Bir kesim, İranlılık kisvesi altında batı düşüncesiyle düşünüyor; başka bir grup da batıya ve orada olup bitene karşı hiç ilgi duy-

muyor. Lanet yağdırmanın ateşi söndürebileceğini sanıyorlar. Her etki, tepkiye yolaçar; her felsefe de karşıtına. Hastalık için ilaç gerekir. Ateş için su; bir matematik probleminin çözümü için de matematik lazımdır. Öyleyse düşüncelerin sağlıklı ve eleştirel bir çevrede yeşermesine; yanlış görüşlerin doğru görüşler tarafından bertaraf edilmesine izin verilmelidir. Hatta bazı krizleri bir ülke tek başına da çözemez; meselâ çevre sorunu. Bir suyun kirlenip Hint Okyanusu'na dökülmesi; veya bir geminin Fars Körfezi'nde batıp petrolünün suyu kirletmesi, çevredeki başka ülkelerin sularını da kirletecektir. İran, kadim kültürel ve felsefî mirasıyla manevî çözüm yollarını dünyanın anlayabileceği şekilde uluslararası alana sunmalı ve bu krizin atlatılmasına yardımcı olmalıdır.

Bizim toplumumuza ait, çözmemiz gereken sorunlar vardır. Fakat doğu ile batı arasında bir bağ kurulması kaçınılmazdır ve İran'ın, fikrî-felsefî, siyasi ve kültürel bağımsızlığını koruyarak günümüz dünyasında her alandaki en derin bilgiyi elde etmekten başka çaresi yoktur. Tabiî ki bazı İslâm ülkelerinin yaptığına benzer şekilde, bilimleri fizik, biyoloji ve jeolojiyle sınırlandırma; felsefe, sosyoloji ve onun ayrılmaz parçası batılı insan bilimlerini öğrenmekten kaçınma gibi bir hataya düşmemeliyiz. Bir olguyu inkâr etmek ne onu ortadan kaldırır, ne de sorunu çözer. Şu halde, çağlar boyunca hep diğer İslâm toplumlarına fikrî önderlik etmiş olan İran, şu anda da bu adımı atmalıdır. Fikrî-felsefî geleneğine yaslanarak; ister bilim, ister felsefe ve kültürde olsun evrensel krizin, aynı zamanda da toplumdaki krizin tüm boyutlarını tanıyıp İran toplumunun sorunlarına İran-İslâm bakış açısıyla inanç ve mantığa dayalı bir cevap vermelidir.

■ *Çok teşekkür ederim. Umarız, sadece kitap ve makaleleriniz yoluyla uzaktan değil, doğrudan eğitim yoluyla yüzyüze de İran'da sizden yararlanırız.*

Çev. Kenan Çamurcu

3

İslâm geleneğini yeniden keşfetmek*

■ *Dr. Nasr, öncelikle sizden "gelenek" (İngilizcesiyle tradition) kavramını aydınlatmanızı istiyoruz. Bu kelime Türkçe'de örf, âdet, görenek anlamlarında kullanıldığı için birçok kafa karışıklığına yol açıyor ve sizin de düşüncelerinizde çok merkezî bir yer tutan 'tradition' kavramı bir ölçüde müphem kalıyor. Bu terimin "İslâm geleneğindeki" karşılıkları nelerdir?*

■ İmdi, her şeyden önce İngilizce konuşuyorsunuz. "Tradition" kelimesi de İngilizce'ye, Latince 'traditio'dan geçmiş. Bu kelime, ben dahil bir grup yazar tarafından yirminci yüzyılda Türkçe'de de cari olan âdet, örf anlamının dışında kullanılmıştır. Bu kullanışta gelenek derken, semavî gizli bir kaynaktan vahiy yoluyla indirilmiş din kastediliyor. Dahası, bu semâvî mesajın tüm bir medeniyeti içerecek şekilde tatbiki ve devamlılığı kastediliyor. Dolayısıyla geleneğin menşei gaybîdir; uygulamasıysa bu menşe ile anlam kazanan gizli prensiplerle son derecede münasebet halindedir. Geleneğin bu an-

*Bu söyleşi İ. Kutluer ve A. Emre tarafından yapılmış olup *İzlenim*, Mart, 1993, 32-36'da yayınlanmıştır.

lamı örf, âdet gibi anlamlarından temyiz edilmelidir; eğer "tradition"u tercüme etmek istiyorsak "eddîn" kelimesiyle karşılayabiliriz. Lâkin burada "dîn"i geleneğin yalnızca bir vechesiyle alâkalı olan "religion"a indirgememek şartıyla.. Çünkü günümüz modern dünyasında "religion" kelimesi, modern insana çok farklı şeyler çağrıştırabiliyor; oysa "dîn"in orijinal anlamı hayatın bütününü kuşatabilmektedir; yahut "Sünnet"le de karşılanabilir. Burada Sünnet, esasen yalnızca Hz. Peygamber'in sünneti değil "Sünneti" kullanışında olduğu gibi Medeniyetin Sünneti anlamını da çağrıştıracak muhtevadadır. Nitekim İslâm dini sözkonusu olduğunda, kelime hem Peygamber'in sünneti hem de Kur'ân'da kullanıldığı şekliyle "sünnetullah" teriminde nihaî ifadesini bulmaktadır. Gelenek kelimesiyle âdet, örf anlamlarını bizler açıkça temyiz etmişizdir. Bunlar çok çok farklı şeyler.

■ *Frithjof Schuon'ın "Dinlerin Aşkın Birliği" adlı kitabının Türkiye'de masonik çağrışımlar yapabileceği ifade ediliyor. Bu kitabın dinleri birleştirmek gibi hümanistik bir iddia taşıyıp taşımadığı tartışılıyor. Dinlerin Aşkın Birliği ifadesi, İslâm Geleneği açısından nasıl yorumlanmalı?*

■ Schuon'ın "Dinlerin Aşkın Birliği" ifadesi ve bunun prensiplerine dair açıklamalarının ne onsekizinci yüzyılda Fransa ve öteki Avrupa çevrelerinde geliştirilen farmasonlukla, ne de öteki modernist fikirlerle birleştirilen hümanizmle bir ilgisi yoktur. Kendisinin bu kitapta ve dine dair öteki kitaplarında söylediği şey şudur: Madem ki Allah hem âdildir, hem merhametlidir; insan türünün hiçbir kesimini ilâhî mesajdan mahrum bırakmaz. Bu yaklaşım, Kur'ân'da yer alan her ümmete bir peygamber gönderildiği gerçeğinde ifadesini bulmaktadır; daha birçok âyet, dinin bu evrensel anlamından söz etmektedir. Öyle anlaşılıyor ki Kur'ân, bütün insanlığa göndermede bulunuyor ve özelde Hıristiyanlık, Yahudilik, Sabiîlik gibi bazı dinleri zikrediyor; bazılarına da îmada bulunuyor. "*Dinlerin Aşkın Birliği*" kitabının söylediği şu: Şekil ve uygulamalar planında her

din farklıdır ve semâvî menşeli ilâhî dinler, madem ki Allah'tan gelmiştir, en yüksek seviyede Tevhid'in ifadesidir. İmdi, tarihe bakınca görüyoruz ki, dinler gelmiş, zayıflamış, ölmüş veya dejenere edilmiş ama hakikat yaşıyor. Günümüze ulaşabilmiş, milyonlarca insana binlerce yıldır kılavuzluk etmiş büyük dinlerin "özünde" işte bu hakikat vardır. Aksi takdirde Allah'ın hâşâ gayri âdil olduğu gibi tutar yanı olmayan bir noktaya saplanıp kalırız; insanlığın bir kısmına hakikati gönderip öteki kısmına göndermediği gibi bir saçmalığa düşeriz. Aslında "Dinlerin Aşkın Birliği" fikri, çeşitli dinlere ait sembolizmin bilgisinden mahrum bir çağda dile getirilmiş bir ifadedir. Bu fikrin dayandığı prensip, Celâleddin ve İbn Arabî gibi mütefekkirlerce yedi asır önce zaten ortaya konmuştu. Çok sayıda beyitte bunlar dile getirilmiştir. Meselâ, ünlü bir şiirde Allah'ın yaratıkları arasındaki farklılığının dış şekillere ilişkin olduğu, şekilden uzaklaşıp iç anlamlara nüfuz edildiğinde barışa ulaşılacağı belirtilmektedir. Şunu anlamalısınız ki bu bir perspektif meselesidir. Perspektif farklılığı meselesi. Yani bir müslüman, bir yahudi ve mecusî arasında fark vardır; ama bu dinlerin semâvî ilkeleri birdir. Bu kitabın iddiası dinlerin hümanizm temelindeki birliği, insanlığın hepsinin eşit kabiliyetlere sahip olduğu... vs. gibi bazı modernist fikirler ileri sürmek değildir. Zira insanlar -İslâm'ın dediği gibi- yalnızca Allah'ın önünde eşittir; dünyadaki kapasiteleri bakımından değil. Kültürlerimiz, bakış açılarımız bakımından da aynı şey sözkonusu. Schuon'ın dediği şudur; Allah'ın gönderdiği ve bazıları binlerce yıldır varlığını sürdüren, insanların uğruna yaşadığı, uğrunda öldüğü, ilâhî kurtuluşa ererek Cennet'e gitme umudu taşıdığı büyük dinler Allah'tandır. Madem Allah'tan gelmiştir, Allah vardır, her dinin özünde olmalıdır. Yani bizâtihî Allah'ın Aşkın Birliği...

■ *Özellikle sünnî müslüman dünyada 'felsefe'nin olumsuz bir anlamı vardır. Birçok âlime hatta bazı çağdaş müslüman entellektüellere göre Farâbî veya İbn Sina müslüman değildir. İbn Sina-Gazâlî arasındaki*

tartışmaya girmek istemiyorum; sorum şudur: "Üç Müslüman Bilge" kitabınızın çerçevesinden bakarak İslâm dünyasında felsefî düşünüşü Gelenek açısından nasıl yorumluyorsunuz?

■ Bir vakıa olarak varoluşunu, büyük medeniyetlerde olduğu gibi dinin dünya görüşüne dayandırmış olan her büyük medeniyet İngilizce'de teoloji, filozofi ve metafizik -Arapça'da marifet dediğimiz bilgi yani- ortaya koyar ve İslâm bunun istisnası değildir. İslâm henüz erken dönemlerinde kelam, felsefe ve marifet denilen -usul-ü din veya usûl-ü akaid ve öteki alanları belirtmeye gerek yok- farklı tefekkür akımlarını geliştirmiştir. İslâm tarihi boyunca bunlar arasında tartışmalar olmuştur ve İslâm dünyasının bazı bölgelerinde bir dönemde bunlardan biri galebe çalmış, bazılarında da ötekileri öne çıkmıştır. Gariptir; son asırda sünnî Arap dünyasında ve bir ölçüde Türkiye'deki müslüman entellektüel geleneğinde şöyle bir düşünsel yaklaşım vardır: İbn Sina, bir İslâm filozofu değildi, ama İslâm bilimini, İslâm bilimi yapan unsur bakımından büyük bir bilim adamıydı. İbn Sina örneğinde olduğu gibi bunlara büyük İslâm bilim adamı deniyor da İslâm filozofu denmiyor. Bu saçmadır. İbn Sina pekala İslâm filozofuydu; aksi takdirde Thomas Aquinas'ın da Aristo veya Eflatun'un fikirlerini kullandı diye Hıristiyan filozof olmadığını söylemek zorunda kalırsınız. Hıristiyanlık St. Augustin ve St. Thomas'a Grek filozofların fikirlerini kullandı diye sahiplenmezlik etmiyor. Nitekim Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Utlubu'l-ilme velev bi's-Sîn" (Çin'de de olsa ilmi arayın). İmdi, bu hadisi, Çin'den çok daha yakın olan "Yunanistan'da olsa bile" şeklinde anladığımızda diyorlar ki, 'hayır hayır buradaki ilimde kasıt o değil'. İslâm'ın gerek ilim, gerekse felsefe seviyesinde yaptığı şey, fiilen mevcut çeşitli düşünce ekollerini incelemek oldu. Araştırdığımızda görürüz ki bu fikirler, İslâmî bakış açısına uygunluk açısından ele alınıp, İslâm'ın perspektifiyle bütünleştirilmiş ve sonuçta İslâm kendi düşünce ekollerini oluşturmuştur. 6/12. yüzyılda -çoğu siyasî- çeşitli nedenlerle tartışmalar başlamış ve kelam hakim duru-

ma geçmiştir. Eş'arî kelamı ise özellikle hakimiyet kazanmıştır. Eş'arîlik, İslâm, felsefesine fazlasıyla karşıydı. İslâm felsefesi sünnî dünyada gerilemişti; fakat bütün sünnî İslâm dünyasında değil; nitekim Osmanlı yurdunda, Anadolu'da, İslâm felsefesi sürekliliğini korudu; ki bu yeni yeni araştırılmaya başlanan bir gerçektir. Büyük Fars filozofu, İşrâki ekolünün kurucusu Sühreverdî'nin Osmanlı yurdunda çok sayıda takipçisi vardı; şiî kesimi bir yana, sünnî Hindistan'da da öyle. Nitekim Hindistan'da, Şah Veliyullah Dehlevî gibi bazı önemli mütefekkirler kelam ve felsefeyi bütünleştirmişlerdi.

■ *Fakat bu bir istisna değil mi?*

■ Hayır, Şah Veliyullah ve sözkonusu tavrı istisna değil. Söylemeye çalıştığım şey şu; felsefî düşünce sünnî âlemde tamamen ölmedi; şiî âlemde de sünnî dünyadan daha canlı şekilde yaşıyor. Şu bir gerçek ki Molla Sadra gibi büyük İslâm filozofları yetişti şiî dünyada.

■ *Fakat yine felsefe şiî dünyada olduğu kadar sünnî dünyada etkin değil?!*

■ Doğru, o kadar etkin değil; gerçi günümüz sünnî Arap ve Türk dünyasında birçok insan felsefe çalışıyor. İyi ama niye İslâm felsefesini araştırmıyor?

Batı felsefesi tüm dünyada İslâmî düşünüşü tahrip etti. İnanıyorum ki yerine getirilmesi gerekli en önemli görevlerden biri, yalnızca kelamı değil, felsefeyi, tasavvufu ve bütün öteki disiplinleri içeren, İslâm entellektüel geleneğini yeniden keşfetmektir. Eğer büyük İslâm düşünürü yetiştirmek için bir adım daha atacaksanız modern dünyanın felsefî tehditlerine verilecek felsefî cevabı düşünmeli, ortaya koymalısınız; nasıl modern dünyanın hukukî tehditlerine fıkhî açıdan cevap verilmesi gerekiyorsa, öyle. Diğer alanlarda da durum aynı. Bir soru daha ...

■ *Evet son soru: Kitaplarınızdan İslâm bilimi, islâmî bilim (Islamic Science) kavramlarını öğrendik. İslâm biliminini "İslâmî" yapan nedir?*

■ Birçokları sanıyor ki bilim, tarih havaalanından bir uçak veya oradan oraya taşınabilen kutu gibi birşeydir. Bilimin bir medeniyetten ötekine, bir dünyadan ötekine geçip geçmediği değil mesele. Bugün Batı'da bile birçok bilim felsefecisi ve bilim üstüne yazanlar bilimin belli bir felsefî dünya görüşünün, belli bir sosyal çevrenin ürünü olduğunu yazmaktalar. İslâm bilimini hasıl eden de İslâmî dünya görüşü, İslâmî kültür çevresidir. İmdi her medeniyet nasıl felsefesini hasıl ediyorsa bilimini de ortaya koyar: Çin bilimi, Hint bilimi, İslâm bilimi... vd. İslâm bilimi örneğinde, modern bilim anlayışıyla zihni çelinmiş birçokları, İslâm biliminin modern bilimin biraz daha eski bir şekli olduğunu sanıyor. İkisinin özde aynı şey olduğu hiçbir şekilde doğru değil. Meselâ Ḥayyâm cebrinin dört bilinmeyenli denklemini alın, Latince'ye çevirin ve cebir ilmi, böylece devam edip gitsin. Doğru, bu böyle yapılmıştır; birçok örnekte de görülebilir bu intikaller. Ancak Batı olayında bu intikal özellikle onyedinci yüzyıl "bilimsel devrimi" ile başka bir dünya görüşüyle bütünleştirilerek gerçekleştirilmiştir. Bilim dinden ve teolojiden bağımsızlık iddiasında bulunmuş ve âlemi Tanrı'dan bağımsız şekilde açıklamaya çalışmıştır. Ne derseniz deyin; modern bilim, fizik âlemin tamamen bağımsız bir realite olduğu inancı üzerine, inanca dayalı açıklamalar üzerine kurulmuştur. İmdi, İslâm bilimi bunu asla kabul etmez. O inanır ki, âlemdeki herşeyin nihaî sebebi Allah'tır. Biz aklî melekemizi tabiatın incelenmesinde kullanabiliriz ve böyle yapan birçok büyük İslâm bilim adamı Allah'ın yed-i kudretinin inceleme konusu yaptığımız belli bir tabiî alandan çekilmiş olduğu inancında değildi. İkinci olarak bu alanı inceleyen aklî meleke asla tamamen ne vahiyden, ne ilhamdan, ne de bilimsel faaliyetin içinde bugün bile yeri olan sezginin öteki şekillerinden kopuk değildir. Şimdi örnek olarak insan meselesinde okudum. Modern biyolojiye, en modern biyologlara göre, insan maymundan yaratılmıştır. İslâm'a göre insan Allah tarafından yaratılmıştır. Her gelenekte olduğu gibi İslâm'da da insan Cennet'ten aşağı mertebelere

düşmüştür; modern bilimde ise hayvandan yukarı mertebelere çıkmıştır. Bu iki düşünüş şekli çok farklı perspektiflere sahiptir. İmdi, İslâm bilimini "İslâmî" yapan şey unsurlarını Grek, Hind veya biraz da Çin biliminden alınış olması değil, bütün bu bilgi müdlarını İslâmî olan bir âleme, bir evren anlayışına entegre etmiş olmasıdır. Bu evren anlayışı Tevhid prensibine dayalıydı: Âlemin bir başlangıç ve sonu vardır. Allah'tan gelip, Allah'a döner. Fizikî sebeplilik asla bütün evreni ihata etmez. İslâm dünyasında Allah'ın o âlemin işleyişindeki iradesi asla bütünüyle inkâr edilmemişti. Gerçekliğin çeşitli mertebeleri daima kabul edilmekteydi. Gerçeklik fizik âleme indirgenmemişti. Ben Allah'a inanırım ama, Allah ile fizik âlem arasındaki ilişkiye yahut melekler ve cinler âlemine -ki Kur'ân'da zikredilmiştir- inanmam demenin anlamı yoktur. İslâm bilimi bütün bu hususları gözetmiş ve gayet basit tarzda ortaya koymuştur. İnsanlar asırlarca İbn Sina'nın *"Kânun"*unu okudular ama hiçbiri dinsiz olmadı. Oysa bugün İslâm dünyasının çoğu kesimlerinde insanlar biraz kimya, fizik tahsil edince dinî, inançlarını yitiriyorlar.

■ *İlginç değil mi?*

■ Kesinlikle, çünkü bilgi formları Allah'tan; Allah'ın yaratmasından bağımsız şekilde veriliyor onlara. İslâm tarihinin halihazır döneminde çok temel bir husus bu. Çünkü Batı bilimi çok güçlü. Ardında teknolojinin gücü yatıyor. Böyle olmasaydı hiç kimse sırf bir teorik bilgi olarak onu kâle almazdı. Bu gücü sayesinde ve bu gücü nedeniyle Batı, İslâm dünyasını hakimiyeti altına aldı. Kendi bağımsızlıklarını kazanmak isteyen müslümanlar bilim tahsil etmek istiyorlar. Herkes ister bunu, yani herkes yapmak zorunda ve sonunda modern bilim neymiş anlıyor. Bilimin dünya görüşünü, meselâ tabiat âleminin nihaî açıklamaları matematik formüllerle olur deyip tabiatın matematikselleştirilmesi gibi felsefî faraziyelerini anlıyor...

Kaldı ki, Batı biliminin İslâm dünyasında tanınmaya başlamasından beri geçen son iki asırdır pek nadiren yapıldığı üzere İslâmî dünya görüşünün terimleri içinde kavrayamazsınız.

■ *Bu röportaj için çok teşekkür ederim.*

Çev. A. Emre

4

Bilim ve teknoloji üzerine*

■ *Sayın Nasr, son yıllarda Türçe'ye çevrilen "İnsan ve Tabiat", "İslâm: İdealler ve Gerçekler", "İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş", "Üç Müslüman Bilge" gibi kitaplarınız Türkiye'de müslüman aydınlar arasında ilgiyle karşılandı. Bu ilgi, sanıyorum, Batı medeniyetine köklü bir eleştiri getiriyor olmanızın yanısıra, bilime yeni ve orijinal bir bakış açısı ile yaklaşıyor olmanızdan kaynaklanıyor. Bilimi nasıl tanımlıyorusunuz?*

■ Mutlak bilim diye bir şeyi kabul etmiyorum. Tabiatı araştıran eh bilim, belirli bir dünya görüşüne, bir temele, bir felsefeye, bir doktrine, siz artık buna ne derseniz deyin, dayanmak zorundadır. Bazı bilim tarihçilerinin adlandırdığı gibi, şimdilerde de sıkça kullanılan bir terimle, bir "paradigma" üzerine kurulur. Kullandığınız terim ne olursa olsun, modern bilim başta olmak üzere, bütün bilimler bir dünya görüşüne yaslıdır.

Modern bilim, insanı çevreleyen fiziksel dünyanın tek bilimi kabul etmektedir kendini. Halbuki, tabiatı araştırmanın ve bilme-

*Bu konuşma Ahmet Kot tarafından yapılmış ve *Bilim ve Sanat*, 6, 1986, s. 59-62'de yayınlanmıştır.

nin başka yolları da vardır. İslâm bilimi de bu yollardan biridir. Tabiî, İslâm bilimi, birçok bakımlardan ve özellikle tarihi açısından Ortaçağ'daki rönesansla yakından ilgilidir. Bu yollar ve daha sonraki ilişkilerle Batı medeniyetinin çehresini etkilemiştir İslâm bilimi. Ancak, bu iki bilimi çok ayrı düzlemlerde düşünmeliyiz. Herşeyden önce, İslâmî bilim vahye dayalı bir bilimdir. İslâm'da anlaşılan şekliyle "akıl"da vahiyle çok yakından bağlantılıdır. Bu nedenle, İslâmî bilimin alanı, hem tabiatı araştıran özne olarak akletme ve ilâhî olanı bilme kudretine sahip insanın, hem de araştırılan nesne olarak tabiatın Allah tarafından yaratılmış olduğu bir alandır. Tabiatla yaratıcısını birbirinden soyutlayarak incelemek mümkün değildir. Modern bilimin hem özneye hem de nesneye bakışı tamamen farklıdır. Modern bilime göre, tabiatı araştıran özne, bunu aklına ve beş duyusuna dayalı olarak yani rasyonel ve ampirik unsurları kullanarak yapar. Her ikisi de ilâhî vahyin kaynaklarından tamamen soyutlanmıştır. İncelenen tabiat dünyası dediğiniz nesne tamamen maddî bir nesnedir ve modern bilime göre ilâhî bir nitelik taşımaz. Bu nedenledir ki, batı biliminin İslâmî bilimlerin devamından başka bir şey olmadığı görüşüne katılmıyorum. Batının İslâm biliminden çok şey öğrenmiş olmasıyla bu aynı şey değildir. İki bilim de tamamen farklı dünya görüşlerinden hareket etmektedirler.

■ *Bugün müslüman bilim adamları arasında en çok tartışılan konulardan biri İslâmî bilim meselesidir. Siz bu konuda ne düşünüyorsunuz? İslâmî bilim olabilir mi?*

■ Tabii ki olur. İslâmi bilim ya da bilimler dediğim zaman, İslâm dünyasında bin yılı aşkın geçmişi olan bir bilim geleneğinden söz ediyorum. Bu, bir çok unsurunu Grek, Pers, Hint ve benzeri kaynaklardan almıştır. Ancak, kökeni, anlamı ve hedefi bakımından olduğu kadar, dünya görüşü itibariyle de tamamen Kur'ânî vahye dayanmaktadır. Dünyanın en zengin bilimsel geleneklerinden biri olan İslâmi bilim, bu temelden hareket etmiştir. Ancak bu gelenek, giderek, geniş bir zaman dilimi içerisinde, yaygın olarak

söylendiği şekliyle 11. ve 12. yüzyıllarda (Hicrî 4. ve 5. yüzyıllarda) değil belki ama, 17. ve 18. yüzyıllara kadar kademeli olarak gücünü ve canlılığını yitirmiştir. Hicretin 4. ve 5. yüzyıllarından itibaren müslümanlar artık kendi bilimsel gelenekleri çizgisinde düşünce üretememeye başlamışlardır. Bunun bazı istisnaları olarak Osmanlı Türkiye'sinde, İran'da ve Hindistan'da yapılmış çalışmalar vardır. Meselâ, Parecelsus ve bazı simya bilginlerinin eserleri Osmanlıca'ya, Farsça'ya çevrilmiştir. 17. ve 18. yüzyıllarda Hindistan'da görülen Batı bilimi ile İslâmî dünya görüşünü bağdaştırma çabalarının da bitmesiyle İslâmî bilimlerdeki gelişme ve canlılık sona ermiştir. Müslümanlar bugün artık batı biliminin uygulayıcısı haline gelmişlerdir. Batı biliminin uygulanması sonucu ortaya çıkan kültürel ve felsefî yabancılaşma ve bunların getirdiği problemler bugün İslâm dünyasını derinden etkilemektedir. "İslâm, bilimi sever, o halde bütün bilimler İslâmîdir" görüşü tamamen saçmadır. Modern bilimin ortaya çıkardığı problemler gözümüzün önündedir. Hatta bu konuda batının kendi içinden doğan karşı çıkışlar vardır. Modern bilimin temel paradigmaları yıkılmaktadır. Bilimsel devrim artık sonuna yaklaşmaktadır. İslâm'ın kendi dünya görüşüne dayalı bir paradigma geliştirilememesi için hiçbir sebep yoktur. Böylece, bu paradigma içerisinde, Batı biliminin hipotez olarak değil bilim olarak ileri sürdüğü şeyle de bağlantılı olarak fakat tamamen kendi İslâmî gerçeğinizden hareketle bilimsel araştırma yapılabilir. Bu imkânın mevcut olduğunu düşünüyorum. Ancak, bunu yapabilmek için, kendi İslâmî düşünce geleneğini anlamış, Hıristiyanî bilimler karşısında aşağılık duygusu taşımayan, Batı bilim felsefesini kavramış zekâlara ihtiyaç görüyorum.

İlk hayati adımı ancak bu temel üzerinde atabiliriz. Bu konuda çalışmalara Hindistan'da, Malezya'da ve İslâm dünyasının çeşitli üniversitelerinde müslüman bilim adamlarınca oluşturulan grupçuklar halinde başlanmış olduğunu sevinçle gözlemlemekteyim.

■ *Batılı düşünce geleneği içinde yetişmiş bazı bilimdamı ve yazarlar, sizin de değindiğiniz gibi, modern bilim ve teknolojiye köklü eleştiriler getiriyorlar. Bunlar arasında Illich, Schumacher gibi isimleri sayabiliriz. Bunların bu eleştirilerini nasıl değerlendiriyorsunuz?*

■ Hem Illich'le hem de Schumacher'le çok yakın dostluğum olmuştur. Schumacher'le çeşitli konularda ve birçok defalar tartışmışızdır. Hatta İsviçre'de bir trende kalp krizi geçirerek öldüğünde, misafirim olarak Tahran'a gelmekteydi. Ivan Illich de Tahran'da uzun süre misafirim olmuş, birlikte birçok seyahat yapmışızdır. Düşüncesini çok iyi tanırım. Batı medeniyetine yönelttikleri eleştirileri sempatiyle karşılamışımdır. Ancak, bu ikisi arasında büyük farklılıklar olduğunu belirtmem gerek. Illich, ünlü kitabı *Tıbba Sınırlar*'da modern bilim ve tıbbı, *Okulsuz Toplum*'da modern eğitimi, *Şenliklilik Gereçleri*'nde modern teknolojiyi eleştirmektedir. Fakat Illich bu eleştirisini dine, metafiziğe ve bilgi prensiplerine başvurmadan yapmaktadır. Schumacher'se, özellikle son kitabı olan *Aklıkarışıklar İçin Kılavuz*'da, bu eleştirisini çok uzun tartışmalarımız sonucu oluşan mantık temeline dayalı olarak, benim ve gelenekçi okulun temsilcisi arkadaşlarımın kitaplarından hareketle yapmıştır. Gerçekten, Schumacher bu kitabında Illich'in yaptığı gibi modern bilimin ortaya çıkan sonuçlarını eleştirmemiş, temelden bir eleştirisini yapmıştır. Her ikisinin de önemli şeyler söylediğine inanıyorum ve Müslümanların bu eleştirileri bilmeleri gerektiğini düşünüyorum. Ancak, hiçbir eleştiri sonuçta güçlü bir karşı çıkışa temel teşkil edemez. Eleştiri, entellektüel ve metafiziksel bir temele dayandırılmak zorundadır. Bu bakımdan, Illich'in çalışmaları önemli olmasına rağmen yetersizdir. Müslümanlar daha ileri bir adımla bu eleştirileri İslâmî düşünce gelenekleri içerisinde temellendirmek zorundadırlar.

■ *İslâmî düşüncenin temellendirdiği bir eleştiri, Batı düşüncesinin kendi içinden doğan bir özeleştiri ile aynı olabilir mi? Bizim eleştiri açımız ne olabilir?*

■ Birçok çağdaş müslüman bilim adamı ve yazar, modern bilimi ahlâkî temelden yoksun olması ve uygulamalarında ahlâkî yöne önem verilmeyişi açısından eleştirmektedir. Kuşkusuz, buna katılıyorum. Şu çok tehlikeli, dehşet saçan biyoloji mühendisliğini düşünün meselâ. Allah'ın yarattığı şeyi hiçbir sorumluluk duymadan değiştirmeye çalışmak dehşet veren bir şey. Üniversite laboratuarlarında çok halis niyetlerle geliştirilen saf bilimin herhangi bir zararlı uygulamasından toplumu kim koruyacak? İşte bu, ahlâkî kriterdir ve işin en önemli tarafıdır. İslâm'a göre bilimler, hırsların şekillendirmesiyle değil, şeriat çerçevesinde uygulama alanı bulur. Modern bilimi sadece ahlâkî açıdan eleştirmek yeterli değildir. Modern bilimin tamamen entellektüel öncüllerden hareketle eleştirilmesi gerekir. Bu da giderek, sonuçta, İslâmî bakış açısı meselesine gelip dayanmaktadır. Meseleye bu açıdan yaklaşırsak, Allah'ın yarattığı şeyi kendisinden soyutlayarak incelemenin meşru olmadığı görülecektir. Günümüzde bu konularda kafa yoran bir çok müslüman düşünürün bulunması sevindiricidir. Ancak, bunların pek çoğunun asıl temel üzerinde durmaması ve çalışmalarını çok yanlış yönlendiriyor olmaları işin üzücü yanı.. Şunu demek çok kolay: "Modern bilimin uygulamaları çok kötüdür. Ahlâkî temelden yoksundur. Teknolojinin bu kabahati düzeltilirse, her şey düzelecektir. Sorun, teknolojinin neden olduğu yabancılaşma sorunu değildir. Bir gelir dağılımı sorunu hiç değildir. Öyle olsaydı, komünist ülkelerde teknoloji ne insanı, ne de çevreyi kirletiyor olurdu. Hava kirliliğine rastlanmaz, Volga Nehri içilecek kadar temiz olurdu. Volga Nehri'nden içmek mümkün mü? Hudson ne kadar pisse, Volga da o kadar pis. Bu bakımdan, müslümanların getireceği eleştiri çok daha köklü ve temelden olmalıdır. Yüzeysel sorunlara getirilen çözümlerle mesele çözülmüş olmaz hiçbir zaman.

■ *Batı teknolojisinin İslâmî bir alternatifini düşünebilir miyiz?*

■ Benim bu konudaki düşüncem çok sarihtir. Bu meseleyi iki açıdan ele almak mümkündür. Birincisi, prensipler açısından. Prensip

olarak, ben makina teknolojisine karşıyım. Bazı faydalar getirmesine rağmen, makina insanın ruhunu öldürmektedir. Faydadan çok problem getirmekte ve sonuçta insan varlığını tehdit eder noktaya gelmektedir. Makinanın olmadığı Ortaçağ'da insanlar büyük kitleler halinde vebaya yakalanmışlardır. Fakat Avrupa hiçbir zaman kirli su ve kirli hava yüzünden tümüyle zehirlenmek tehlikesiyle karşılaşmamıştır. İkinci bakış açısı ise, içinde yaşadığımız gündelik hayatın gerçekleri. Olaya gerçekçi bir gözle baktığımızda, herşeyden önce, olanı kabullenmek zorundayız. Şu gün için bir toplumun kendisini teknolojinin uygulamalarından ve kullanımından tamamen tecrit etmesi mümkün değildir. Kendini teknolojiden tecrit etmiş gibi gözüken Yemen ve Tibet de çok kısa bir sürede teknolojiye yenik düşmüştür. Gandhi'nin felsefesinde olduğu gibi bir parça kumaş sarınmakla, Manchester'deki fabrikaları kapatmakla, öküz arabası kullanmakla da olmaz bu.

■ *O halde, ne yapacağız?*

■ Öncelikle şunu yapacağız. Modern teknolojiyi uygulayacağız belki. Fakat bunu sadece modern teknoloji olduğu için, ileri teknoloji olduğu için uygulamayacağız bugün yaptığımız gibi. Şu pencereden seyrettiğimiz binalarda kullanılan alüminyum, ucuzluğu ya da sağlamlığı yüzünden değil, moda olduğu için kullanılmaktadır. Birçok mimar, bunu moda olduğu için kullanıyor. Böyle bir teknoloji mevcuttur ya da modadır diye bunu kullanmak zorunda değiliz. Teknoloji gerekli olduğu yerde ve ölçüde kullanılmalıdır. İkinci olarak şunu yapmalıyız. Karşılaştığımız her durumda alternatif teknolojiler aramalıyız. Alternatif enerji kaynaklarının ve doğal kaynakların kullanılması, İslâm toplumlarının tarım ve tıp alanlarında geniş şekilde kullanabileceğimiz ve yüzyılların deneyiminden geçmiş teknolojileri, harika sonuçlar verebilir. Tıp alanı buna en iyi örnektir. Hindistan ve birçok Asya ülkesi batı tıbbı için bir deneme alanı, batılı ilaç firmaları için de büyük kazanç kaynağıdır. Kullanılan ilaçların birçoğu, hiçbir yarar sağlamayan ilaçlardır. Önemli va-

kalarda kullanılan bazı etkili ilaçlar bunun dışında tabi. Fakat kullanılan bu ilaçların büyük bir kısmı, daha ucuz bazı geleneksel ilaçlarla yer değiştirebilir. Pakistan'da kurulan Hemderd Enstitüsü, geleneksel ilaçların kullanımına örnek gösterilebilir. Ancak bu, bir bilinç sonucu değil, ülkenin fakir oluşu sonucunda ortaya çıkmıştır. Bugün fazla ilaç kullanımının ortaya çıkardığı zararlar konusunda Batı çok daha bilinçlidir. Bir hastalık nerede zirveye erişmişse, tepki de orada güçlü olmaktadır. Bugün, Washington'da kullanılan ilaç oranı, Ankara ya da Tahran'da kullanılandan çok daha yüksektir.

Ev yapımını ele alalım. Bugün Ortadoğu'da pek çok bina, Almanya'da ya da Amerika'da yapılıyormuş gibi yapılmaktadır. Böylece, doğal şartla ve çevre düşünülmeden getirilip doğrudan doğruya uygulanan batı inşaat teknolojisi ile yapılmış evlerde insanlar yazın sıcaktan bunalmakta, kışın üşümektedirler. Bizim İran, Arap, Türk, Hint.. pek çok İslâmî mimarî tarzımız, geleneğimiz vardır. Yüzyılların deneyiminden süzülüp gelen bu mimaride rüzgâr, gölge, güneş, hepsi de yaz ve kış durumuna uygun bir şekilde ve en fazla yarar temin edilerek kullanılmıştır. Halbuki bugün, ev yapım teknolojimiz tamamen taklide dayalıdır. Şartların zorlamasıyla gelişmiş bir teknoloji değildir. Siyasî, iktisadî ve kültürel şartların ortaya çıkardığı bu durumdan kurtulmalıyız öncelikle. Sömürgeci güçlerin, sonra da kendi hükümetlerimizin ve şirketlerimizin unutturduğu teknolojileri araştırıp bulmak, kullanmak zorundayız.

■ *Bir yandan modern teknolojiye ve temellerine karşı çıkarken, öte yandan başka bir seçeneğimiz olmadığını söylüyorsunuz. Bu, çelişkili bir durum ortaya çıkarmıyor mu?*

■ Durumunun çelişkili olduğunu söyleyebilirsiniz. Evet, bir noktaya kadar çelişki var. Bu çelişki aslında ideal olanla yaşamakta olduğumuz durum arasındaki çelişkidir. Ben şunu savunurum: Modern teknoloji kompleksini sadece batı dünyasında değil aynı zamanda Sovyet komünizmi dünyasında da ortadan kaldırmayı

başarabilirsek, bugünkü politikaların ardındaki askerî ve ticarî teknoloji mücadelesi de ortadan kalkacaktır. Asya ve Afrika'nın yoksul ülkeleri de bu teknolojiyi uygulama baskısıyla karşılaşmayacaklardır. Kendi otantik teknolojimizi ancak böylece geliştirebiliriz.

Bu olmadıkça, aptalca bulduğum ve nefret ettiğim bir sözde idealizme düşmekten başka birşey yapmış olmayız. Realiteye tamamen aykırı düşeriz. "Beni bütün bunlar ilgilendirmiyor. Ben Uzakdoğuya ya da Türkiye 'nin dağlık bölgelerinde bir köye çekilir, bir çadıra yerleşip yaşarım," diyebilir miyiz? Böyle deyip çekilmek, problemi çözmeyecektir. Sorunu halletmek istiyorsak, eleştirimiz sürecektir. Eleştirimiz güçlenerek sürecektir. Teknoloji ne kadar ilerlerse, o kadar tehlikeli olacaktır. Laser silahları, 19. yüzyılda zavallı Kızılderilileri öldüren silahlardan çok daha tehlikelidir. Modern tıp ve ilaçları, yüz yıl önce Londra'da kullanılanlardan çok daha tehlikelidir. Bu eleştiriler sürecektir. İslâm dünyası modern teknolojiyi eleştirel bir yaklaşımla değerlendirmedikçe, teknolojik bağımsızlığına kavuşması hayaldir.

■ *Çok teşekkür ederim.*

Çev. Ahmet Kot

5



Bugün modern dünyanın büyük bir bölümünde İslâm, tasavvuf yoluyla tanıtılıyor, yayılıyor...*

■ *Sayın Nasr, tasavvufla ilgili çok sayıda kitabınız var. Yıllardır bu konuda çalışmalar yapıyorsunuz. Bizi tasavvufun kaynakları konusunda aydınlatır mısınız? Fıkıhla tasavvuf arasındaki ilişkiler neler?*

■ Fıkhın ve tasavvufun, bir başka söyleyişle şeriatın ve tarikatın kaynağı Allah kelamı Kur'ân ve Hz. Peygamber'in yaşama tarzı olan sünnettir. Aradaki fark sırf fıkıh kaynaklardan çıkan ve müslümanların yaşayışını düzenleyen prensiplerin kodlamasını yapar, tasavvuf da bunları insanın iç dünyasına yansıtır, derinlik kazandırır, kalplerin temizlenmesine yardımcı olur, özetle: İnsanı terbiye eder. Tasavvuf, Kur'ânî modeli temel alan ve lâ ilâhe illallah'ta simgeleşen tevhid fikrinin gerçekleşmesinden başka bir şey değildir. Tasavvuf yolunun salikleri hayatların her anında tevhidî yani ilâhî birliği sadece teorik anlamda zihnî bir kavram olarak değil aynı zamanda canlı bir hakikat olarak yaşamaya çalışırlar. Tasavvuf, hayatın her anında Allah'ı hatırlayarak, Allah'ı zikrederek yaşamayı hedefle-

*Bu söyleşi Ahmet Kot tarafından yapılmış olup *Altınoluk,* Eylül, 1986, s. 40-41'de yayınlanmıştır.

mektedir. Edebiyatıyla, şiiriyle, musikisiyle tüm bir tasavvuf literatüründe terennüm edilen budur. Allah'ı zikretmek, temel hedeftir. Tasavvufun Kur'ânî kaynağı da budur. Kalplerimiz, Allah'ı zikretmekle aydınlanır. O'nu zikrettiğimizde O da bizi zikreder. İslâm, Allah'ı zikretmenin ilmidir. İslâm Allah'ı bilmenin ilmidir. En büyük günah, O'nu unutmaktır. Tasavvuf, insan hayatının her anında O'nu hatırlamanın yolunu öğreten İslâm mesajından başka bir şey değil gerçekten.

■ *İslâm'ın yayılışında tasavvufun rolü ne olmuştur?*

■ İslâmiyet'in yayılışında tasavvufun çok büyük bir tarihsel rolü olmuştur. Modernist düşüncelerin bir sonucu olarak İslâm'ı sadece dış kalıbıyla değerlendirerek tasavvufa fanatik bir karşı çıkış içinde olan kesimler bile tasavvufun bu tarihsel görevini, bu önemli işlevini kabul etmek zorunda kalmışlardır. Arap ordularının ilk fetihlerinden itibaren, Dârü'l İslâm'ın genişlemesinde tasavvufun rolü büyüktür. Meselâ, İran'ın doğusunda İslâm nasıl yayılmıştır? İranlıların müslüman oluşu tasavvuf yoluyla olmuştur. Arap orduların buraları askerî bakımdan fethi, milyonlarca İranlı'nın müslüman olmasına yetmemiştir. Batıdan doğuya, Endülüs'ten Malay ve Endonezya takımadalarına kadar yayılan dervişler, faaliyetleriyle buraların ahalisinin müslüman oluşunda en önemli rolü oynamışlardır. Yine aynı şekilde, Arap ordularının Kuzey Afrika'yı fethinden sonra İslâm'ın Afrika içlerinde ta Ümit Burnu'na kadar yayılışı yine dervişler vasıtasıyla olmuştur.

■ *Bu etki bugün de geçerli mi?*

■ Bugün de aynen sürüyor. Yüz yıl öncesine kadar müslümanların azınlıkta olduğu Senegal gibi bir ülkede bugün halkın yüzde 84'ü müslümandır. Fransızların kesin hakimiyeti ve acımasız yönetimi altındaki bu ülkeye İslâmiyet, orduların fethiyle değil, Ticaniyye, Kadiriye gibi tarikatler yoluyla girebilmiştir. Anadolu'nun müslü-

manlaşması da bu yolla olmadı mı? Orta Asya'dan göç etmiş olan Türklerin bugünkü yurdu olan Anadolu, bir zamanlar Bizans'ın elindeydi ve ahali müslüman değildi. Selçuklular ve Osmanlılar döneminde İslâm'ın buralarda gerçek anlamda kabulü, ribat organizasyonlarının çalışmalarının bir sonucudur. Bu çalışmalar olmasaydı, bugün Türkiye, müslümanların ülkesi olarak kalabilir miydi? İslâmî Türk edebiyatına bakalım: Bu edebiyatı meydana getiren kişiler, başta Ahmet Yesevi olmak üzere ya mutasavvıf kişilerdir ya da tasavvuftan büyük ölçüde etkilenmişlerdir. Bugün modern dünyanın büyük bir bölümünde İslâm, tasavvuf yoluyla tanıtılıyor, yayılıyor. İslâm'ın evrensel değerlerini ve insanî özünü anlatmak, bu yolla kolaylaşmış oluyor. Kendinizi genç bir Amerikalı, İngiliz ya da İsveçli yerine koyun. Önünüzde de Mevlâna Celaleddin'in şiirleriyle İmam Şâfi'nin Risaleleri var. Sizi önce hangisi etkileyecektir? Mevlâna tabiî. Tasavvufun cazibesiyle İslâm'a yaklaştıktan sonra onun ruhî ve evrensel öğretilerini anlama noktasına gelen kişi, dinini öğrenmek için İmam Şâfi'nin Risalelerini de okuyacak, fıkıh öğrenecek, dinini nasıl yaşaması gerektiğini araştıracaktır.

■ *Günümüzde tasavvufa karşı çıkan çevreler de var.*

■ Evet, İslâm dünyasında modernist ya da reformcu olarak bilinen bazı çevreler İslâm'ın fikrî ve ilmî mirası ile birlikte tasavvufa da karşı çıkıyorlar, kabul etmediklerini söylüyorlar. Bu doğru bir tutum değil. Yanlış bir düşünce. Önemli İslâm âlimlerinin büyük bir bölümü ya mutasavvıftır ya da tasavvufi görüşlerin etkisinde kişilerdir.

Medresetü'l-İslâm'ın büyük matematikçisi olan el Merrak bir tarikat lideridir. Osmanlı dönemine bakalım, büyük hekimler ve astronomların çoğunluğu mutasavvıftır.

■ *Tasavvufun, içinde yaşadığımız teknoloji toplumunda ne gibi bir rolü olabilir?*

■ Tasavvuf, geçmişte olup bitmiş bir olay değil tabiî. Bugün de, bu teknoloji toplumunda bile tasavvuf, önemli bir araç, büyük bir imkândır. Çağdaş dünyaya İslâm'ı anlatacak olan müslüman yazar, bu yolla birçok şeyi daha kolaylıkla ifade edebilir. İslâm'ın deruni yönünü tasavvuf diliyle daha iyi ifadelendirebilir. Çağdaş dünya, özellikle buna muhtaçtır. Modern dünyaya, çağdaş batı medeniyetine meydan okuyabilecek yegâne güç, bu dildir. Batılılara "emperyalistler" filan gibi suçlamalar yöneltmek kolaydır. Ama bunlar tamamen hissî cevaplar, hissî tepkiler. Gerçek meydan okuma, batının felsefesine, antropoljisine, sosyolojisine, psikolojisine, tıbbına, yani batının bilimine karşı olursa bir anlam ifade eder. Sonuç, ancak böyle alınır. Ucuz meydan okuyuşlar, bir yere götürmez. İslâm düşüncesinin zengin hazinelerini keşfetmedikçe, meydan okuyuşlar, içi boş ve kof bir meydan okuyuştan öteye gidemez. İslâm düşüncesinin hazineleri, tasavvuf geleneğiyle yakından ilgilidir. İslâm düşüncesinin mantığı, tasavvufun mantığıdır. Bugün de, psikolojinin, sosyolojinin, antropolojinin İslâmî versiyonu üzerinde düşünceler yürütülmüyor mu? Marksizm'in diyalektiğine nasıl cevap vereceksiniz? Onlara küfür içinde olduklarını söylemek kolaydır. Zor olan, gerekli fikrî cevabı verebilmektir. "Tebliği ulaştırdık" diyebilmemiz için, bu cevabı vermek zorundayız.

Çev. Ahmet Kot

6



İslâm sanatının manevî kaynakları ve sembolizmi üzerine*

■ *Sizin İslâm sanatı ve maneviyatı üzerine yazdıklarınızdan anlaşıldığına göre İslâm sanatı ile sufizm ve hikmet arasında zorunlu bir ilişki kuruyorsunuz. Bu durumda İslâm sanatı sûfilerin tekeline verilmiş olmuyor mu?*

■ İslâm'ın, İslâm sanatı için gerekli olan hikmet boyutuna sahip olması, İslâm sanatının sufilerin tekelinde olmasını gerektirmez. Bununla ifade etmek istediğim; her geleneksel (traditional) kutsal sanat ve dinî medeniyet, yapısında var olan hikmet, teknik, fen ve Türkçe deyimiyle sanattan beslenerek geleneksel sanatı ortaya çıkarır. Bu bağlamda İslâm sözkonusu olunca hikmet kelimesi nereden kaynaklanıyor? Bu, Kur'ân'ın ve Peygamberin batınî (içsel) öğretisinden gelmektedir. İslâm'ın daha sonraki dönemlerinde dinin batınî öğretisi sufizmde kristalize oldu. Bu yüzdendir ki gerek hat, gerek şiir, gerekse musiki gibi İslâm sanatlarında ürün veren büyük üstatlar sufidir. Bunların ortaya koyduğu ürünlerin yaygınlık kaza-

*Bu söyleşi Akif Emre tarafından yapılmış ve *Dergah*, 36, 1993, s. 12-13'de yayınlanmıştır.

nıp, benimsenmesiyle geliştirilen geleneksel sanatlarda eser verenlerin tümünün sufi olduğunu söyleyemeyiz. Fakat, bu düzeyde bile İslâm sanatının muhtelif açılımlarını daha geniş kitlelere mal eden, sûfi öğretinin kendisi olmuştur. Genel olarak İslâm tarihi boyunca yalnız Türkiye'de değil İslâm dünyasının muhtelif bölgelerinde loncalarla fütüvvet ilişkisini belirleyen başat unsur sufiliktir. Özellikle manevî ve geleneksel sanat formunun orijinal ilham kaynağı, sufizmle çoğu kez doğrudan bağlantılı olan batınî öğreti olmuştur zorunlu olarak. Ve aynı zamanda büyük üstatların, çoğu zirvesini sufilikte bulan manevî disiplinlerin eğitiminden geçmişlerdir.

■ *Eserlerinizden anlaşıldığı kadarıyla kutsal sanatla geleneksel sanat anlayışı arasında bir ayırım gözetiyorsunuz. Bu ayırım kendini nasıl belirliyor?*

■ Evet, geleneksel sanat ile kutsal sanat ayırımını vurgulamalıyım. Geleneksel sanat üzerinde "İslâm Sanatı ve Maneviyatı" başlıklı çalışmamızda sadece bir konu başlığı olarak değil, geleneksel medeniyetlerin bir yansıması şeklinde durulmuştur. Yaratıcı sanatın ortaya çıkardığı yöntem teknik olarak; bireyi aşkın, bireyin arkaplanında bir manevî ilham kaynağı görüyor. Geleneksel medeniyetler pekçok geleneksel sanat dallarını geliştirmişlerdir. Bütün geleneksel sanatların çıkış merkezi, kalbî ibadetler ve bunların pratiğe geçirilmesi sorunuyla doğrudan bağlantılıdır. Bu her dinde farklı tezahür eder.

■ *İslâm sözkonusu olunca bu nasıl tezahür ediyor?*

■ İslâm bağlamında ise sanatın Kur'ân'ın yazılması (hat) ve okunması (tilavet) ile zorunlu bir bağlantısı vardır. Tüm İslâm sanatları bu anlamda kutsal sanatla bağlantılıdırlar. Bu durumda en önemli İslâm sanatı Kur'ân'ın okunması, tilavettir. İkincisi Allah kelamının yazımı, hat sanatıdır. Üçüncüsü ise ilâhî kelâmın tezahürlerinin gösterebileceği bir mekânın tesisi, yani caminin inşa edilmesidir. Böylelikle ibadetin yapılabileceği, Kur'ân'ın okunup Allah kelimesinin yayılabileceği bir mekân anlayışı ortaya çıkıyor. Bunun yanısıra

İslâm sanatının önemli bir tezahürü de geleneksel sanatlardan olan ve bizde çok çeşitli uygulamaları bulunan ancak hat, mimarî ve Kur'ân tilavetinden neşet eden sesli sanatlar gibi kutsal sanatlardan olmayan halı dokumacılığıdır.

■ *İfade ettiğiniz gibi İslâm sanatları Kur'ân'dan kaynaklanan hat ve tilavete dayalıdır. Bu durumda İslâm tarihi boyunca musiki, resim, mimari gibi diğer sanatların gelişimini nasıl izah ediyorsunuz?*

■ Tasvir sanatları dinî sanatın dışında tutulmuştur. Örneğin sanat olarak heykelcilik, ilah imajını tasvir etmesi bakımından resim İslâm'da yasaklanmıştır. Bu yüzden İslâm'da hiçbir zaman Hıristiyanlık ve diğer dinlerde gördüğümüz türden bir heykel sanatı veya bir kutsal "resim sanatı" gelişmemiştir. İnsanlığın ihtiyaç duyduğu vahye dayalı temel prensiplere yaslanan diğer sanatlar gelişmiştir. Çünkü gerçek geleneksel sanat, bütün insanlığın temelde gündeminde yer alan dinî prensiplerin bir yansıması şeklinde tezahür etmiştir. Bu yüzden yüzyıllardan beri şiirden halı dokumacılığına, giyim sanatına -İslâm'da çok önemli bir yere sahiptir- uzanan pekçok geleneksel sanat doğmuş ve geliştirilmiştir. Bunların hepsi prensipleri itibariyle Kur'ânî vahiyden kaynaklanan dünya görüşü ve etik anlayışıyla irtibat halindedir.

■ *Bu konuyu biraz daha somutlaştırabilir miyiz?*

■ Bazı sanatlar kimi medeniyetlerde gelişirken kimi medeniyetlerde gelişme imkânı bulamamıştır. Meselâ günlük hayatı doğrudan ilgilendiren çini sanatının her medeniyette gelişme gösterdiği tartışma götürmez bir hakikattir. İslâm medeniyeti, İslâm'ın manevi evreniyle doğrudan ilişkili olan kendine özgü geometrik biçim, üslup ve tekniğe sahip çini sanatını geliştirmiştir. Bir örnek olarak söylemek gerekirse geometri biçim, İslâm sanatlarında oynadığı rol kadar hiç bir medeniyette merkezî öneme sahip olmamıştır. İslâm medeniyeti kadar geometrinin sanatta bu denli önemli rol oynadığı bir başka

medeniyet yoktur. Çünkü apaçık bir gerçektir ki, İslâm doğrudan tasvir edilemeyecek *tevhid*, ilahî birlik temeli üzerine kuruludur. Bu geometrik form doğrudan birlikte çokluğu, çoklukla birliği arayan *"birlik"*e işaret ederek kendini temsil eder. Şimdi bir sanatçı diyelim bir çini ustası veya Türklerin hayli ünlü hat sanatçılarından biri günlük hayatın gelip geçiciliğinin ötesini eserine yansıttığı geometrik form (arabesk) ile bu birliğe işaret ederek vurgulamaya çalışır.

■ *İslâm kozmolojisiyle İslâm mimarisi arasında nasıl bir ilişki kurmak mümkündür?*

■ Kutsal kozmolojiyi anlamadan kutsal mimari anlayışına ulaşmak mümkün değildir. İşte bu sebepledir ki modern dünyada kutsal bir mimari ortaya koymanın imkânı yoktur. Hıristiyanlık geleneksel Hıristiyan kozmolojisini inkâr etti. Ortaçağ Avrupası'ndaki büyük katedrallerin aksine olarak dinî yapı adına pek çok kilise inşa edilmiş olmasına rağmen bunların hiçbiri kutsal mimari anlayışına uygun düşmemektedir. Ortaçağ Avrupası'nda inşa edilen katedraller Hıristiyan kozmoloji anlayışının Hindu tapınağı Hindu kozmolojisinin tabiî yansımalarıydı. İslâm'a gelince O'nun Kur'ân ve Hadislerden baslenen bir evrenin yapısı görüşü vardr. Bir ilâhî Kürsi (divine throne), bir ilâhî Arş bir melekût âlemi, gerçekliğin bir alt mertebesine tekabül eden varoluşun muhtelif seviyeleriyle, bu dünya ve öte dünya anlayışı gibi, kutsal mekân kavramıyla ilişki içinde bulunan bir kozmoloji anlayışı.. Gerçek anlamda kavramaya çalıştığımızda göreceğimiz gibi, bu kozmoloji anlayışı İslâm mimarisinde ifadesini bulmuştur. İslâm mimarisi kavramı, İslâm dünyasında kutsal bir sanat olarak doğan ve İslâm kozmoloji anlayışının ister taşa ister kerpiçe, ister başka tür malzemeye olsun verilen şekillerde ifadesini bulmasıdır.

■ *Peki, bundan şöyle bir sonuç çıkmıyor mu; müslüman mimarlar hep eski mimari tarzları tekrarlamak zorundalar. İslâm mimarisi*

modern mimariden istifade ederek yeni biçimler geliştiremezler mi? Yeni bir İslâm mimarisi oluşturamazlar mı?

■ İslâm medeniyeti, çok çeşitli olmakla birlikte yeni pekçok mimari stil geliştirmiştir. Osmanlı-Türk mimarisi İran mimarisine benzemediği gibi İran mimarisi Hindistan'daki Moğol mimariye benzemez. Tüm bunlar kutsal kâinat anlayışıyla, İslâm'la üstün vasıflı kişilerin, dehanın karşılaşması, buluşması ve bunların İslâmî esaslara yaslanarak yaratıcılıklarını ortaya koymalarıyla ilgilidir. Günümüzde pekçok modern mimari anlayışıyla değişik, yeni yapılar ortaya konmaya çalışılıyor. Bunların herhangi birinde İslâm dünya görüşünün izine rastlayabiliyor musunuz? Eğer mimariyi Batı'daki mimarlık okullarında öğreniyorsanız onun İslâm'la bağlantılı olan manevî prensiplerini de anlamıyorsunuz demektir. Bu yolda ortaya koymaya çalıştığınız yapılar kutsal mimariyle hiçbir bağlantısı olmayan, kendi bireysel biçim denemeleriniz olmaktan öteye geçmeyecek ve hiçbir zaman kutsal mimari sayılmayacak eserler olacaktır.

Evet, geçmişte ortaya konan eserlerle hiçbir ilişkisi olmayan prensiplere yaslanarak yeni bir mimari geliştirmek mümkündür. Mısırlı mimar Abdulhakim el-Vekil'in Suudi Arabistan'da yaptığı cami örneğinde veya Mısır'da ders veren Hasan Fethi'de bunun izlerini bulabiliriz. Fakat İslâm dünyasında denenen bu tür yapıların İslâm sanatıyla, kutsal İslâm sanatıyla bir alâkası yoktur. Kutsal İslâm sanatı pek çok yerde yapıldığı gibi Batı sanat felsefesine göre bina edilmiş kubbeli yapıların yanına minare dikmek değildir. Eğer geriye dönüp bakacak olursanız İslâm mimarisinin en önemli unsurları olarak mekân anlayışının özellikle mekân prensibinin, ışığın kullanımının mikrokosmozla insanlık ilişkisinin, ilâhî prensiplerin, Allah isminin yansıtıldığı bir sanat anlayışıyla karşılaşırsınız. Ve dahası bunun gibi pek çok unsurdan çağdaş İslâm dünyasındaki çoğu genç mimarların haberi bile yoktur. Yeni tarzda bir mimari geliştirme girişimi otantik İslâm mimarisine dayanmalıdır. Daha önceleri Türkiye'de İstanbul'da Osmanlı tarzı yükselen çok zarif minare stilinde, Mısır'daki çok güzel görünümlü Memlûk camii tarzında ol-

duğu gibi geleneksel mimariyi tekrar etmek; Pakistan ve Kuzey Afrika'da yapıldığı gibi cami mimarisi olarak adlandırılan, aslında kutsal İslâm mimarisinin hiçbir otantik özelliğini yansıtmayan tarzdan daha iyidir.

■ *Aynı sorun sanıyorum şiir için de geçerli. Müslüman şairler modern şiir tarzından istifade ederek kendi tarzlarını geliştiremezler mi? Kendi ritmik yapısını yakalayabilmek için örneğin hep aruz mu kullanmalılar?*

■ Klasik şiir formu, değişik biçim ve çeşitli ritmik birleşimleri kullanarak ruh ile varoluşun yüksek mertebeleri arasındaki ilişkinin gücünü yansıtabilmiştir. Klasik şiir, yarattığı kafiye ve ritim sayesinde ruhun simyasal dönüşümü diyebileceğimiz bir ifade tarzını ortaya koymuştur. Bu form içinde değişik içerikte farklı düşünce ve duyguların ifadesi mümkün oluyordu. Bu nedenle manevî hakikatleri açıklamak için Celaleddin Rumi'nin *Mesnevi*'sinde olduğu gibi mesnevi formu kullanılabilir veya daha gerilere gidersek İslâm sanat tarihinde örnekleri görüldüğü gibi belli bir hükümdar için söylenen epik şiir tercih edilebilir. Bu biçim nasıl bozuldu? Altmış yıl öncesinden başlayan ve başlıca İslâm dillerinde batı edebiyatının etkisiyle gelişen; Arapça'da yeni şiir, serbest şiir, Farça'da şerinhor veya Türkçe'de buna benzer gelişmeler bu bozulmanın ifadesidir. Bu durumda varlığın üst mertebesiyle manevî temellerden beslenen şiir arasındaki ilişkinin kopması büyük bir ihtimal dahilindedir. Bu (klasik) şiir belli bir form, kalıp ve ritimle zirveye ulaşmayı tasarlayan insanın şiiridir.

■ *Konuşmamızı yeni şiir üstüne sürdürmek istiyorum: Müslüman şairler kendi ilhamlarını nasıl yansıtabilirler?*

■ Eğer gerçek bir şairse, gerçekten otantik anlamda bir ilham sahibiyse; psikolojik etkilenmelerle gelen ilhamdan söz etmiyorum, ruhî olarak Tanrı'yla uyum halinde demektir. Çağlar boyunca gelişen

müslüman maneviyatının (hissiyatın) yansıması olan müslüman şiiri Kur'ân'dan beslenen ve O'nun etrafında gelişen müslüman ruhudur aynı zamanda. Başlıca İslâm edebiyatını oluşturan Arapça, Farsça ve Türkçe'deki şiir formu bu ritim esasına dayalı olarak gelişmiştir. Şimdi, ilham sahibi olmasa bile, eğer gerçek bir şairse neden kendini ifade edebileceği bu klasik kalıbı kullanmasın? Şunu ifade edebiliriz ki, yeni form tıpkı mimaride olduğu gibi bu şiiri yaratamaz. Çok değişik kırk kadar çeşitte tip geliştirmiş olan İslâm şiiri; örneğin orijinali Fars edebiyatına ait olan rübai, Arapça'daki beyt veya Türçe'deki gazel türünde olduğu gibi zaman içinde ulvi hedeflere ve gönül huzuruna ulaşmak için Allah kelamı olan Kur'ân'ı model almıştır. Eğer gerçekten şairseniz ve gerçekten ilham sahibi iseniz hissiyatınızı vezin ve kafiye esasına dayalı klasik şiirin verimleriyle ifade edebilirsiniz. Bu formda yapılacak değişiklik geleneksel şiirin ölümü demektir.

■ *Müzik üzerine yaptığımız yorumlardan yola çıkarak makbul olan müziğin yalnızca sufi müziği olduğunu söyleyebilir miyiz?*

■ Bahsi geçen kitabımda da *(İslâm Sanatı ve Maneviyatı)* açıklığa kavuşturduğum gibi böyle birşey söyleyemeyiz. İslâm, basitce sosyal hayatta kullanılan anlamda müziği teşvik etmemiştir. İslâm, yaygın sosyal kullanımı bakımından üç aşamada müziği kabul eder; kendisinin üstün bir musikisi olan Kur'ân'ın okunması; musika kelimesini burada kullanabiliriz. İkinci olarak müziğin en üst forma ulaştığı askerî müzik -özellikle orduların savaş durumunda kullanılmak üzere- her zaman için kabul görmüştür. Dünyada ilk askerî bandonun Osmanlılarca geliştirilmiş olması tesadüfi değildir.

■ *Mehter müziğini kasdediyorsunuz sanırım.*

■ Evet bunun Avrupa'daki bu tür müziğin gelişmesinde etkisi olmuştur. Onsekizinci yüzyıl klasik batı müziğinde hatta Mozart'ın "Türk marşı" gibi örneklerde bu tesiri gözlemleyebiliriz.

İkinci olarak kırsal kesimde koyun gütmek, hayvanları toplamak için kullanılan müzik. Bugün bile koyun, at güderken köylülerin kaval türü enstrüman kullanmaları, şiir okumaları hatta halı dokurken birşeyler söylemeleri gibi, "methiye" gibi özel sosyal amaçlı müzik.

Üçüncü olarak düğün gibi sosyal yanı olan eğlencelerde gelişen müzik. Batı klasik müziğinin, Hint klasik müziğinin İslâm dünyasında karşılığı olan klasik İslâm müziği tamamen sufilerce geliştirilmiştir. Müzik, sanat olarak bir anlamda tamamen içsel olması bakımından mimari ve hat gibi sanatlardan farklıdır. Diğer sanatlar dışımızda ortaya koyduğumuz sanat eserlerine bakmak biçiminde tecelli ederken, müzik tamamen içinize seslenen, içe dönük bir sanattır... Ve bu yönüyle etkisi çok güçlüdür. Aynı zamanda bir afyon gibi çok sıkı kontrol altında tutulması gereken uyuşturucu etkisi vardır. Bu yüzden bütün İslâm tarihi boyunca müzik konusundaki hadislerin yorumunda, haram veya helal olduğu hususunda fıkıhçılar arasında hep ihtilaf olmuştur. Çünkü müziğin gücü bizi yükseltebileceği gibi alçaltabilir de. Bu yüzden Gazalî "kalbinizde ne tür tutku varsa müzik onu yoğunlaştırır" der. Eğer Allah sevgisi varsa Allah sevgisini, dünya hırsı varsa dünya tutkusunu artırır. Sufiler ruhi disipline tabi olduklarından Allah sevgisini terkettirecek dünya tutkusundan arınmasını bilmişlerdir. Bu sebeple İslâm tarihinde en meşhuru, sufi müzisyen diyebileceğimiz Celaleddin Rumî ve Sufi tarikatlarca, mevlevilerce geliştirilen Türkçe'de de karşılığı olan Semâ, bu yoğun müzik, zamanla manevî disiplin pratikleriyle aynileşmeye başlamıştır. Bu bakımdan müslüman toplumlardaki klasik müzik formu, Fars, Arap, Türk, Magrip stili yani Endülüs müziği, Hindistan'da gelişen Hint-İslâm müziği ister sarayda isterse ferdî olarak gelişsin sufi olmasalar bile tanrıyla rabıtalı çok güçlü bir manevî boyutu içlerinde derinleştirmişlerdir.

■ *Fakat, aynı formu kullanmalarına karşın saray müziği ile tasavvuf*

müziği farklı yönlerde gelişmemişler mi? Bunu nasıl açıklıyorsunuz?

■ Hayır, farklı değil, birbirinin uzantılarıdır. Saray müziğine bakalım; doğrudan sufi, tekke müziğiyle bağlantılıdır. Her ne kadar saray müziği Osmanlı saray müziği, Safevî saray müziği gibi adlandırılsalar da çok üst düzeyde manevî makamın terennümleridir. Dünyevî bir müzik değildir.

■ *İslâm sanat tarihi boyunca hiç görülmemiş, tamamen yeni ortaya çıkan bir sanat dalı olan sinema üzerine genel bir değerlendirme yapar mısınız?*

■ Sinemayı iyi tanımlamalıyız. Başlangıcında bir eğlence aracı olarak düşünülen sinemanın manevî gerçeklerden uzaklaşmış kişilere birşeyler anlatması bakımından çok güçlü bir etkiye sahip olduğunu teslim etmeliyiz. Hakikatin yerine sahte gerçekler üretme hususunda yaratıcı özelliğe sahip. Pek çok sinema türü, özellikle genç nesillerin ruhunda başka bir dünyanın uçsuz bucaksız alanını açmakta; olumsuz imajların kargaşanın görüntüleri gösterilmekte. Her defasında bu imajın diri tutulması gerekiyor, çünkü para unsuru gündeme geliyor. İngilizce'deki Amerika'da kullanılan deyimiyle *trade-blue*'yu yaratıyor.

Tüm bunlar, sinemanın, geleneğin derunî anlamını yansıtamayacağı, zaman zaman güzelliği yansıtmadığı anlamına da gelmez. Örneğin ünlü Japon yönetmen Kurosava'nın yaptığı filmler klasik Japonya'yı işlerken hayli başarılıdır. Bu usta işi filmler sayesinde geleneksel Japon medeniyeti hakkında çok şey öğrenmek mümkün olmakta. İslâm dünyasında halihazırda Kurosava çapında büyük yönetmenler yok; bir gün inşaallah yetişir. Maalesef Türk sineması-nı bilmiyorum ama İslâm dünyasında iyi filmler yapılmaya başlandı.

■ *Bunlardan bazı örnek isimler vermeniz mümkün mü?*

■ Meselâ Akkad'ın Hz. Peygamber üzerine yaptığı film. Evet, *The Message*. Her halükârda müsbet bir yapım. İslâm'ın ilk döneminde-

ki o samimiyeti, safiyeti, fazilet ve ihlası işleyebilmiş. Son birkaç yılda İran'da geleneksel sanat değeri ve manevî değerleri işlemesi bakımından hayli başarılı olan, çok güzel filmler yapıldı.

Sinemanın, bir sanat olarak, İslâm sanatı olarak demiyorum, İslâm medeniyetinin artistik ve manevî ahlâkî boyutunu bir sanat formu içerisinde ifade edebilecek şekilde geliştirilmesi mümkündür.

İslâm tarihinin anlatımında iyi bir film, üniversitelerde basılan, çok sınırlı sayıda kişinin okuduğu kitaplardan milyonlarca genç için çok daha ilgi çekici gelecektir.

■ *Teşekkür ederim.*

Çev. A. Emre

7

"Sufizm ve İslâm"*

■ *Sufizm'le ilgili bütün alanlarda yaptığınız kapsamlı araştırmalara dayanarak, bize Sufizm'in mesajı hakkında bilgi verebilir misiniz?*

■ Sufizm'in mesajı, bizi manevî merkezden uzaklaştıran zahirî şeylere göre değil, Allah tarafından herkese bahşedilen batınî gerçekliğe uygun olarak yaşamaktır.

"Hakikat" diye adlandırdığımız bu batınî gerçeklik insan olarak doğma faziletine erişen herkese Allah tarafından ihsan edilir. Merkezinde yine bu hakikatın bulunduğu çeşitli vahiyler tarafından da teyit edilir. Sufizm, bu batınî gerçeğe ulaşmaya ve kişisel kuruntu ve kaprislerimize göre değil, vahiy yoluyla teyit edilen bu hakikate uygun olarak yaşamamızı sağlamaya çalışır. Sufizm İslâmî vahyin kendi kalbinden veya merkezinden neşet eden İslâmî hakikattir (Hakikat diğer dinlerde de bir dereceye kadar mevcut olabilir zira İslâmiyet'e göre diğer dinler de Allah tarafından gönderilmiştir). Bu hakikat ruhlarımızın özüne, içimizde taşıdığımız batınî benliğin levhine yazılanı da teyit eder.

*Bu konuşma 07.05.1995 tarihinde *International Association of Sufism* cemiyetinde yapılmış ve aynı kuruluşun bülteninde yayınlanmıştır.

■ *Sufizm kendi kendini bilme (self-cognition), anlama ve sizin söylediğiniz gibi, her insanda yazılı olan bu bilgiye ulaşma yolu olduğuna göre, manevî bir yol olarak Sufizm'in bilimle işbirliği yapabileceğini ve bilimle din arasında zaman zaman ortaya çıkan çatışmaya benzer sürtüşmenin yaşanmayacağını söylebilir misiniz?*

■ Bu bilimi nasıl yorumladığınıza bağlı. Bilim kendisi için belirlediği sınırların dışına çıkmadığı sürece din için bir problem yaratmaz. Ancak, bilim veya taraftarları bilimin sınırları dışında kalan konularda bir meşruluk iddiasında bulunuyorsa, din ve dolayısıyla Sufizm için bir sorun arzediyor demektir. Örneğin, bilimin ruh, dünyanın başlangıcı veya bu dünyadan ayrıldıktan sonraki mukadderatımız hakkında hiçbir şey söylemeye hakkı yoktur. Bütün bu konular modern bilimin kendi temel ve ilkelerine getirdiği sınırların dışında kalır. Ancak, günümüzde modern bilimin ürettiği güç, kendi etrafında öyle değişik bir atmosfer yaratıyor ki, bilimin cevaplandıramayacağı soruları sormaya doğru bir temayül ortaya çıkıyor. Bilimle din arasındaki sürtüşme de bu noktada başlıyor.

Sufizm batınî veya gizli bilgiyle alâkalı olduğu için, bilimin sınırlarını ve belli bilimsel keşifler sonucu ortaya çıkan sembolik manayı kavrayabilecek en yetkili dinî unsurdur. Bilim kendi keşiflerindeki sembolik mânâyı kabul etmediği veya edemediği için çeşitli bilimsel keşiflerde ortaya çıkan sembolik mânâlar onun için hiçbir anlam ifade etmez. Sembolik gerçekler Sufizm'in veya benzeri metafiziksel perspektif ve okulların çalışma alanına girer. Sufizm'i tam mânâsıyla kavrayan bir kişi, bilimin daima fenomen (doğa) bilgisiyle sınırlandığını bildiğinden, aslında bilimle din (veya Sufizm) arasında gerçek bir sürtüşme olmayacağını da kesinlikle anlar. Bilimin, gerçekliğin aslını bu şekilde anlamak için meşru bir yol olduğunu kabul etmiyorum. Bilim, kendisi için hiçbir değeri olmayan batınî dünyayı ve hakikatı reddeder.

Bilim kendi sınırları dahilinde kalsaydı, sürtüşme çıkmazdı. Bütün sorun, modern bilimin kendi sınırları ötesinde yatan gerçekliklere hitap etme temayülünden kaynaklanıyor. Günümüzde din ve

bilim arasında bu kadar çok sürtüşme olmasının sebebi, modern bilimin Sufizm'in ilgilendiği batınî bilgiyi unutması ama İslâm dünyasının ise hatırlamaya devam etmesidir.

■ *Diyelim ki, dünyanın yaratılışıyla ilgili bir keşifle uğraşan bir bilim adamı var. Çok samimi ve dürüst bir şekilde çalışarak, doğrudan deney ve gözlemleri sonucu elde ettiği bilgileri aynı dürüstlükle değerlendirip, bilim dünyasına sunuyor ve bilimin sınırlarını da aşmıyor. Bu şartlar altında bilimin faydalı olduğunu söylebilir misiniz ?*

■ İzafi olarak konuşursak, bilim hem faydalıdır hem de aynı zamanda büyük zararların da kaynağıdır. Fakat, izafi olarak konuşsak bile, ancak kendi sınırları dahilinde kaldığı sürece faydalıdır. Labaratuvarda kuantum teknikleriyle uğraştığı zaman faydalıdır, ancak zaman ve mekânla ilgili sınırlı bilgisiyle tüm zamana bağlı (temporal)-mekânsal (spatial) boyutlar hakkında bir mânâ çıkarmaya kalkıştığı anda durum değişir. Bu kadar kısıtlı bir bilgiye dayanarak çıkarılan mânâlar o kadar geniş oluyor ki, her birkaç yılda bir sonuçları tamamen değişiyor. Geçen bir kaç ayda "Big Bang" teorisi birçok bilim adamı tarafından bir kenara atıldı ve bu gelişmeyle bağlantılı olarak, modern astrofiziğin teolojik mânâsıyla ilgili tartışmalar da geçerliliğini yitirdi. Bu yüzden, modern kozmolojiyi ciddiye almak mümkün değildir. Bilimsel teoriler, yalnızca test edilebildikleri takdirde faydalıdır. Öte yandan, dünyanın yaratılışı hakkında bilimsel açıdan ispatlanması hiçbir zaman mümkün olmayan hipotezler ışığında ortaya atılan bir bilimsel tahminden çıkartılan mânâya dayandığı takdirde faydalı olmaktan çıkar. Bu tür ispatlanması imkânsız hipotezler, şu anda gözlemlediğimiz kuvvetlerin ve bunların hareketlerinin kâinatta her zaman aynı olduğu iddiasına dayanır. 10 milyar yıl önce gök feleklerinin "melekler" tarafından hareket ettirilmediğini nerden biliyoruz ? Bunun doğru olup olmadığından emin değiliz, yalnızca bugün gözlemlediğimiz kuvvetlerin her zaman kâinatta mevcut olduğunu ve kozmosta başka kuvvetle-

rin olmadığını tahmin ediyoruz. Kafamızda kalıplaşmış bazı fikirler var. Şu anda modern bilimin melekleri tespit edemediğini kabul ettiğimiz için, büyük bir rahatlıkla meleklerin hiçbir zaman olamayacağını söylüyoruz. Jeoloji, paleontoloji ve astrofizik gibi bilim dallarının temelini oluşturan bu tür bir bir hipotezden başka bir şey değildir.

Geçici hipotezlere dayanan görüşlerin ciddiye alınması mümkün değildir. Her on yılda bir değişen sözde karışık teorilerle uğraşmak, bir anlamda, zaman kaybıdır. Bu yüzden, gururla yeni hamleler ve keşifler olarak sunulan mânâ çıkarmalar (extrapolation), tahminlerin ve çok iyi gizlenen zoraki hipotezlerin yanısıra çoğu kez ispatlanabilir aracı durumlara dayanan gerçek keşiflerle (örnek olarak, Karayib'in keşfi sonucu Avrupalıların Florida'yı bulmasını verebiliriz) ilgisi olmayan keşiflerin dinî sonuçlarıyla ilgilenmiyorum. Çalıştığı konuların önemi sürekli değişen bir bilimin sözümona dini ve felsefi açıdan önemi de beni ilgilendirmiyor. Tüm hayatım boyunca, hem Sufizm'in takipçisi, hem de bilimsel disipline sahip bir bilim adamı olarak, Doğu maneviyatının basitleştirilmiş bir karikatürü olan "yeni çağ" spiritüalizmi ve sahte maneviyat olarak adlandırılan akımlar tarafından benimsenen, modern bilim ile Doğu maneviyatı (Sufizm de dahil) arasındaki sözde yakınlaşmaya hep karşı çıktım.

■ *Bana öyle geliyor ki, bilim adamı olmakla sufi olmak arasında bir büyük bir bağ, tutarlılık var.*

■ Bir bilim adamının sufi olabilmesi için iyi bir insan olması ve Allah'a muhabbeti olması zorunludur. Çok asil ve manevî istidadı olan bilim adamlarının yanısıra, insan olarak hiç değeri olmayan bilim adamları da var. Bu yüzden, bilim adamı olmak, insanı otomatik olarak daha şanslı bir sufi adayı yapmaz. Bu, bir insanın ruhunun özüne, iç dünyasına, Allah'a olan sevgisine ve batınî bilgiyi öğrenme hevesine bağlıdır. Bilim sınırları içinde hapsedilmediğimiz takdirde, bilimsel eğitim ve kalbî disiplin yoluyla hassas bir an-

lama yeteneği geliştirebiliriz. Bu da kalbin (intellect) modern dünyada gerçek bilgi olarak gururla sunulan müphem sahte bilgiyi delip geçmesini sağlar. Evet, bu bağlamda bilim adamının bir avantajı olduğunu söyleyebiliriz.

■ *Bilim adamları, sizin dediğinizi değil de, doğrudan delil aramak ve hakikatın açık delilini bulmak üzere eğitildiklerine göre, sizce bu ikisi arasında bir çelişki yok mu?*

■ Bu doğru. Klasik Sufizm, yani yüce İslâm tasavvufu müphemlikten çok açıklığa dayanır. "Mistisizm" kelimesinin Sufizm'in tam karşılığı olmaması bile bununla ilgili bir sorundur. Bazen Batı düşüncesi, mistisizmi, örneğin Hıristiyan mistisizmini dumanlı, müphem ve karanlık olarak algılar. Öte yandan İslâm dünyasında, mistisizm, aydınlık, güneşe karşı tutulan bir kristalden yayılan ışık gibi parlaktır.

■ *Bu konuda doğrudan tecrübesi olmayanların "mistisizmi" körü körüne inanışla karıştırdığını farkediyor musunuz?*

■ Batıda birçok insan mistisizmin doğrudan tecrübeye dayandığını, ancak bu tecrübenin âlem-i makûl ile alâkası olmadığını düşünüyor. Mistisizmle makûliyyet arasında bir bağlantı olduğuna inanmıyorlar. Sufizm'in özelliklerinden biri *lâ ilâhe illa'llah*'ın anlamının netliğidir. Dünyada anlamı bu kadar açık başka bir ifade yoktur. Tüm metafiziksel hakikat *lâ ilâhe illa'llâh*'ta saklı olduğu için, bunun anlamını tam olarak kavrayan bir kişi büyük bir sufi olabilir. Temel soru mistisizmin makûliyyet ile olan bağlantısıyla ilgilidir. Günlük dilde mistisizm kelimesi tecrübeyle bağlantılı olarak kullanılıyor. İnsanlar mistik olduklarını söyledikleri zaman, bir tecrübe yaşadıklarını kastediyorlar, ancak bu tecrübe rûhanî olan âlem-i makûl ile değil, genellikle cinler, elementerler âlemi ile yani asrtral âlem ile (psychic) ilgili.

Kanaatimce, günümüzde, özellikle mistisizmin "Kaliforniya fenomeni" olarak adlandırılan bir anlayışta rûhî ve nefsî âlemler bir-

birine karıştırılıyor. Nefsanî âlem genellikle dumanlı ve kasvetli bir labirent gibidir. Rûhânî âlem ise her zaman parlak, aydınlıktır. İkisi arasında önemli bir ayrım var.

■ *Çoğu insanın bu ayrımın farkında olduklarına inanıyor musunuz?*

■ Hayır, değiller. Günümüzde bu kadar çok sahte mistisizm olmasının sebebi zaten budur. 20. yüzyılın en büyük özelliklerinden bir tanesi, günümüzde 19. yüzyıl materyalizm ve rasyonalizminin bütüncül (yekpare) yapısındaki duvarlarda bir çatlak olmasına rağmen, bu çatlağın her zaman yukardan gelmemesidir. Bu yapıya girenlerin çoğu alttan gelir. Başka bir deyişle, yukardan gelen çatlak, göklerin nurunun, modern dünyada parlamasına izin veren bir açıklıktır. Aşağıdan gelen çatlak ise, daha aşağıdaki (lower) bilinçaltı ve nefs zeminindeki çamurun bilince (şuura) ulaşmasını sağlayan bir kanaldır. Günümüzde mistisizm uygulamasının karşı karşıya geldiği en büyük tehlikelerden biri budur. Bu yüzden de, Allah'ın vahiylerine her zamankinden çok daha fazla ihtiyaç var. Ruhun en büyük tecellilerinden olan dinî geleneklere sırtını dönerek mistik tecrübeye ulaşmaya kalkışan herhangi bir insan, nefsin labirentlerindeki çıkmaz sokaklardan birinde kısılıp kalmak gibi çok büyük bir tehlikeyle karşı karşıyadır.

■ *Sufizm, belli bir rengi, cinsiyeti olmayan ve belli bir zaman veya mekana ait olmayan evrensel bir maneviyattır. Siz de Sufizm'i tüm insanlığa ve zamanlara ait bir şey olarak mı görüyorsunuz?*

■ Tüm zaman ve mekanlara aittir, fakat tüm insanlığa ait değildir. Sufizm'le meselâ dağcılık arasında bir karşılaştırma yaparsak, teorik olarak herkesin Everest Tepesi'ne tırmanabileceğini söyleyebiliriz. Ancak, pratikte çok az insan dağın zirvesine ulaşmak için zorunlu eğitime katılmaya ve bu iş için gerekli sağlam kaslara ve kalbe sahip olmaya isteklidir. Potansiyel olarak herkeste Sufi olabilme istidadı olduğuna göre, Sufizm'in herkese açık olduğunu söylemek mümkün. Gerçekte ise, Hz. İsa'nın söylediği gibi "birçok insan da-

vet edilir, ancak birkaçı seçilir". Herşeyden önce, böyle bir şeye niyetlenen kişinin Allah'a bu dünyada kavuşmayı isteyecek kadar çok muhabbeti olması gerekir. Bu da çok yoğun bir muhabbet, bağlılık ve çaba gerektirir. Bunun yanısıra, imanının çok güçlü olması gerekir. Daha sonra, kendini Allah'a tamamen verebilmesi için nefis terbiyesi gerekir. Allah Bir'dir ve kendimizi tamamen O'na vermemizi ister. İslamiyet'in büyük önem verdiği Allah'ın Birliği, yani tevhid, tüm benliğimizi O'na adamamızı gerektirir. Biz Allah gibi Bir olamayız, *estagfiru'Llâh*. Öyleyse Allah bize birlik vasfını verdiği zaman O'na vermemiz gereken nedir ? Cevap, tüm benliğimiz, tüm mevcudiyetimizdir ki bu fevkalade zordur. Bu iş için Allah'ın Kutsal olduğunu ve O'nun bu tabiatından bizim meydana geldiğimizi ve bizim de O'nun bu tabiatı içerisinde yer aldığımızı idrak etmek gerekir.

Bu yüzden, günümüzde oldukça rağbet gören "herkes içindir" popüler anlayışı gerçekte doğru değildir. Herkeste bu potansiyel olmasına rağmen, bu potansiyel herkeste tahakkuk ettirilmez.

"Benim öğretilerim herkes içindir, gelin, ne yaptığınız ve hangi disiplini izlediğiniz önemli değil" diyen bir Sufi şeyhi aslında Hz. Muhammed'in bıraktığı manevî mirasa ve İslâmiyet'in batınî hakikati olan Sufizm'e karşı dürüst davranmıyor demektir. Bu farklı yerlerde ve farklı şartlar altında yaşayan insanların sufi olamayacağı anlamına gelmez. Sufizm yalnızca İsfahan, Konya veya Kahire'de yaşayan insanlar için değildir, Sufizm San Francisco, Rio de Janerio veya Tazmanya'da da uygulanabilir. Aynı şekilde, Sufizm sadece Hicrî 4. yüzyıl veya Hallac'ın yaşadığı 11. yüzyıl Bağdat'ı veya Rumi'nin yaşadığı 13. yüzyıl Anadolu'suna ait bir gerçeklik değildir. Sufizm bu yüzyılda, gelecek yüzyılda veya herhangi başka bir dönemde de yaşayabilir. Bu anlamda, Sufizm zaman ve mekânı aşar. Öte yandan, Horasan'da yaşayan herkes sufi olamaz, fakat San Francisco'daki herkes sufi olabilir şeklinde bir düşünce doğru olmaktan çok uzaktır. Bu anlayışa her zaman karşı çıktım. Hâsılı ilke

olarak, Sufizm, yukarda bahsettiğim vasıflara sahip herkese açık bir yoldur ve her durumda uygulanabilir.

■ *Sufizm'in ilk mesajının gönderilmesinin üzerinden ondört yüzyıl geçti ve bu zaman zarfında mesaj dünyanın dört bir yanına yayıldı. Bir yıl önce IAS (International Association of Sufism) farklı ülkelerde yaşayan tüm sufilere ait mesajı birleştirmek üzere, dünyanın dört bir yanındaki farklı tarikatları biraraya topladı. Belki de bu Sufizm'i tüm insanlığa ulaştırmak, sufilerin mesajını dünyanın dört bir yanındaki insanlara duyurmak yolundaki bir hareketin başlangıcı olabilir. Bu konudaki fikrinizi açıklayabilir misiniz?*

■ İlk olarak, dünyanın çeşitli bölgelerindeki sufi tarikatlarının temelini oluşturan ortak evrensel ilkelerin ortaya çıkartılması için bunlar arasında temaslar olması gerektiğine inanıyorum. Ancak, bu tür temaslar veya bağlantılar sonucu tek bir sufi tarikatının çıkabileceğini inanmıyorum, çünkü her tarikatın kendine has bir bakış açısı var ve bunun böyle devam etmesi de gerekiyor. Bütün dinlerin birleştirilmesi örneğini ele alalım. İlke olarak, çeşitli dinlerin kaynağının Allah olduğunu kabul ediyoruz, yine de görünüş itibarıyla hepsi birbirinden farklı. İslâmiyet'e göre, dünyanın sonunda Allah bütün dinlerdeki batınî birliği ortaya çıkaracaktır, lâkin şu anda Hıristiyanlık Budizm'den, Budizm ise Hinduizm'den vs. oldukça farklıdır. Bu ilke Sufizm için de geçerlidir. Gelecekte milyonlarca sufiyi bünyesinde toplayacak büyük bir "X" tarikatının ortaya çıkacağına inanmıyorum. Bu mümkün değildir, çünkü insanoğlu farklı meşreplere, farklı temayüllere ve farklı kültürlere sahip. Bu yüzden de, farklı bakış açılarına sahip tarikatlar, bu tür farklılıklara cevap veren farklı yollar kurarak tek bir hakikatın takip edilmesini sağlıyor. Hakikat tüm dünyayı aydınlatan güneş gibidir. Fakat Mevlana'nın söylediği gibi güneş çatı, kapı, sokak üzerinden dünyayı aydınlatır. Güneş aynı güneştir, ancak aydınlattığı yüzeye bağlı olarak, ışığı farklı farklı yansır.

Sufizm'in ihtişamının kaynağı da her zaman bu olmuştur. Bir yandan *lâ ilâhe illallah*'a dayanan birliğini korurken, Hz. Muhammed'in batınî hayatını taklit ederken ve Hz. Ali ve diğer sahabilerin yolunu takip ederken, bir yandan da farklı durumları ve farklı insan meşreplerini bünyesinde toplamaya çalışmıştır. San Francisco'daki insanlar Dakar, Tanta veya Yezd'deki insanlardan çok farklıdır. Tek bir küresel kasaba anlayışı yalnızca bir hüsnü tabirdir. Aslında tek bir dünya düzeni diye bir şey yoktur. İnsanlar hâlâ farklı kültürlerde yaşayıp, farklı dilleri konuşuyorlar. Anadilleri ister İngilizce ister Malaya veya Svahili dili olsun, tüm insanların hakikate ulaşması zorunludur. Bu yüzden, dünya böyle kalmaya devam ettiği sürece, yalnızca birliğe değil, aynı zamanda da Sufizm'in kesretine daima saygı duymalıyız.

Geçenlerde sufi tarikatlarını birbirine yakınlaştırmak ve bu şekilde birlik sağlamak üzere burada düzenlenen sempozyum harika bir çalışmaydı. Bu organizasyonda İranlı, Arap, Türk, Afrikalı ve Avrupalılar da dahil olmak üzere Amerika'daki farklı gruplara mensup insanların biraraya gelmesi sağlandı. Bu organizasyon hac dışında, farklı milletlere mensup Müslümanların buluştuğu tek yerdir. Müslümanların buluşabildiği yerlerden birisinin hac, diğerinin ise önce Amerika'daki üniversite kampüslerinin daha sonra cami ve hanegâhlar olduğunu hiç düşündünüz mü ? Başka hiçbir yer yok. Pencap'a arada sırada gidip gelen birkaç İranlı olabilir, ancak genellikle bütün sufiler Pencaplı'dır, aynı şekilde Tahran'daki sufilerin neredeyse tamamı İranlı'dır. Öte yandan, Amerika'daki çeşitli sufi tarikatları arasında göze çarpan bir kesret vardır. Bahsettiğimiz sempozyum gibi faaliyetlerin önemli olmasının sebebi bu birliği kesretle gösterme fırsatı vermesidir. İslâm dünyasında buna benzer bir durum vardır. Orada da insanlar hem kendilerini kucaklayan İslâm birliğini dile getirir hem de Sünnî, Şiî, Hanefî, Malikî veya Şâfî olmaya devam ederler. Hıristiyan dünyası da pek farklı değildir. Örneğin, Afrika'daki çeşitli Hıristiyan mezhepleri Hıristiyan birliğini vurgulamak için toplanır. Aynı şekilde, Sufizm'in birliği de

giderek daha çok göz önüne seriliyor ve sempozyum bunun gerçekleşmesine yardım ediyor.

Kanaatimce, önemli birkaç adımın atılması gerekiyor. Birincisi, Sufizm'in insan icadı olmadığını, İslâmi vahyin batınî gerçeğine giden ve kaynağı Allah'tan gelen bir yol, (et-tarikat) olduğunu vurgulamak. Allah dilemedikçe hiçbir şeyin Allah'a yönelemeyeceği metafiziksel bir ilkedir. Kendi dinimi yarattığım veya icad ettiğim, (Allah korusun) takdirde belki dünyada kendi nefsimi en iyi şekilde tatmin edebilirim, ancak, öldüğüm zaman bir toz haline geleceğim ve yarattığım dinin bana hiçbir faydası olmayacak. Sufizm'in kaynağı bir insan olmadığı için bindörtyüz asırdır ayakta durabiliyor. Hak'tan neşet ettiği için hiçbir zaman da ölmez. Kur'ân-ı Kerim'de söylendiği gibi "Hayy olan asla ölmez". Bu hakikatı ortaya çıkarmak için, tüm kesret ve dünyevi güç ve otorite (ki bu Sufizm'in kendi içinde de devam edegelmiştir) için koparılan bütün yaygaraların ve taleplerin ötesinde tevhid (birlik) üzerinde yoğunlaşmak gerekir. İnsan her zaman insandır, Sufizm gibi tertemiz bir manevî yola bile insan düzenine indiği zaman bazı noksanlıklar bulaştırılabilir. Örneğin, bir tarikat şeyhi "dünyadaki tek şeyh benim", başka biri "benim dışımdaki manevi mürşidlerin hepsi yanlış" diyebiliyor. Bunun yanısıra, geçmişte etkili olan ve günümüzde de zaman zaman etkisini hissettiren bazı politik ve ekonomik koşullar var. Ancak, bütün bu faktörler zahiri tarih düzeyindedir. Sufizm'in özlü gerçekliğini ve bütün bu farklılığın ötesinde ve üstünde tasavvufi uhuvvet birliğini, özellikle Amerika gibi bir ülkede, göstermek çok önemli bir görevdir. İnsanlar yaşadığımız dünyadaki kültürel durumların kesreti üzerinde hâlâ yeteri kadar kafa yormuyorlar. Bugün bile Amerika, Nijerya veya Hindistan'dan çok farklıdır.

■ *Böyle bir tarihî olayın Amerika gibi İslâmiyet'le yeni tanışan ve diğer dünya ülkeleriyle karşılaştırıldığı zaman oldukça kısa bir tarihî geçmişi olan bir ülkede yapılmasının sizce özel bir önemi var mı?*

■ Amerika, bir yanda dünyadaki gelenekselliğe en fazla karşı olan kültürlerin yeşerdiği, diğer yanda birçok geleneksel kültür akımlarının birleştiği ilginç bir ülke. Amerikan kültürü, Amerikalıların hepsi böyle sonuçlar arzu etmese bile, bazen "Dünyanın Coca-Cola-laştırılması" olarak adlandırılan süreçte geleneksel kültürlerin çözülmesinde aracı olmuştur. Bu süreçte Amerika'nın laik ve popüler değerleri ve uygulamalarının taklidi o derece teşvik edilmiştir ki, geleneksel kültürlerin temelleri aşınmaya başlamıştır. Amerika'nın geleneksel kültürlere olan bu yaklaşımıyla İngilizlerin yaklaşımı arasında tam bir tezat vardır. İngilizler ekonomik çıkarlar sağlamak üzere yalnızca insanları yönetmekle yetinirken, Amerikalılar diğer insanları kendilerine benzetmeye çalışmıştır. Sık sık başka ülkelerde yaşayan insanlara demokrasi ve "Amerikan hayatı" götürmek gibi iyi niyetlerle yola çıkmalarına rağmen, gittikleri yerlerdeki hayatı sekteye uğratan bazı yenilikleri de beraberlerinde götürmüşlerdir. Birçok Amerikalı için Java adasında yaşayan birinin pop müzik dinlemesi harika bir şeydir, bunu insanın şanslı olduğunu gösteren bir tür özgürlük olarak algılarlar. Fakat, ne yazık ki, bu tür şeyler varolan geleneklerin kaybolmasına neden oluyor.

Bu olayların yalnızca bir yönüdür. Amerika'nın başka bir yüzü daha var. Dünyanın farklı ülkelerinden buraya göçediliyor. Buradaki toplumun yapısı ve diğer kültürlere karşı olan tavrı bırakın Irak veya İran'ı, Avrupa'dakinden bile çok farklı. Daha önce de söylediğim gibi, burası birçok kültürel akımların birleştiği bir yerdir. Farklı din ve hatta farklı kültürleri tek bir din çatısı altında birleştiren bir yer haline gelmesi Amerika'nın kaderini çizen tarihî faktörlerden biridir. Hinduizm, Budizm gibi günümüzde halen varlığını sürdürebilen dört veya beş manevî gelenek arasında Sufizm dünyada en güçlü ve farklı olanlardan biridir. Bir anlamda, en canlılarından ve başka topraklara da rahatlıkla nakledilebilenlerdendir.

Uzun süredir San Francisco'da neo-Vedanta müridleri olmasına rağmen, geleneksel Hinduizm nakledilemediği için bu insanlar

gerçek anlamda hindu olamazlar. Geriye bugünkü batı dünyasına tam olarak ulaşabilen iki tane yabancı-olmayan (non-foreign) gelenek kalıyor. Budizm çoktanrılı bir dindir ve bu yüzden de bu dine olan yakınlık çoğu Amerikalı'yı ait oldukları İbrahimî dünyadan uzaklaştırır. Yine de kolaylıkla farkedilebileceği gibi bir çok insanı kendisine çekiyor. Geriye bir tek özellikle Hıristiyanlık ve Yahudilik'in öğretileriyle ruhları kalıplaşan batı insanının ruhuna meydan okuyan Sufizm kalıyor. Bunun sebebi ise geçen yüzyıllarda Hıristiyan mistisizminin sönmesi yüzünden Hıristiyanlık'ta büyük ölçüde ulaşılmaz hale gelen "İbrahimî irfanı" sunmasıdır. Hıristiyan mistisizmini yaşamak isteyen bir gence kim rehberlik edebilir ? Sokağının köşesinde semt kilisesi veya manastırında Avila'lı Aziz Teresa veya Clairvaux'lu Aziz Bernard'ı bulması imkânsız. Bu yüzden, Sufizm şu anda Batı'daki mevcut tarihî koşullar altında, halihazırda bulunan İbrahimî maneviyatı sürdüren tek yol olarak, önemli bir boşluğu doldurma görevini üstlenmiştir. Tamamen ölmemelerine rağmen, Yahudi ve Hıristiyan mistisizmi birçok insan için ulaşılması çok zor bir yol. Bu yüzden, Sufizm, bu boşluğu doldurmak üzere Allah tarafından gönderilmiştir. Bir anlamda, bir Yahudi için sufi olmak Kabalist olmaktan daha kolaydır. Bütün bu gerçeklikler Amerika'da biraraya toplanıyor. Bu yüzden, çeşitli sufi tarikatlarının İstanbul'da değil de, Amerika'da toplanması bir tesadüf değildir.

Tarihe baktığımızda, bu tür toplantıların ender olduğunu görüyoruz. Örneğin, 19. yüzyılda Mısır'da, Şeyhu'l-meşâyıh çeşitli sufi şeyhlerinin şeyhi, olarak adlandırılan ve Mısır'daki bütün sufi tarikatlarını bünyesinde toplayan bir daire kurulmuştu. 19. yüzyılın büyük Şeyh Bakri'si haline geldi ve bu daire hâlâ varlığını sürdürüyor. Ancak, bir farkla ki, bugün sözkonusu daire hükümet tarafından çeşitli sufi tarikatlarını denetlemek ve kontrol altında tutmak üzere kullanılıyor. Kısaca, Mısır'da bütün tarikatları biraraya getirmekle yükümlü çalışan bir şahıs var. Ancak bu yalnız Mısır için geçerlidir. İslâm dünyasının tamamı için bu tür bir hizmeti veya

fonksiyonu olan bir daire yaratılmış değildir - Sempozyum bu açıdan da ilktir. Kanaatimce, diğerlerini bastırmak üzere bir "süper sufi tarikatı" yaratılmaya çalışılmadığı takdirde, çeşitli tarikatların bu şekilde biraraya gelmesi önemli sonuçlar doğuracaktır. Üveysîlik, Şâzeliye, Nakşibendiye'den Kadiriyye'ye vs. kadar bütün mevcut sufi tarikatlarına saygı duymalı ve bu kesrete saygı duyup korumaya çalışırken, biraraya gelmelerini sağlamalıyız.

■ *Son bir soru : Siz de bir sufi misiniz ?*
■ Evet. Fakat genellikle kendim hakkında konuşmam.

■ *Yani, bu çok özel, kişisel bir şey.*
■ Sufizm'in tamamı hem kişisel hem de bir organizasyona bağlı bir şeydir. Hiç kimse özel bir sufi tarikatı icat edemez. Çocukluğumdan beri Sufizm'le içiçe yaşıyorum. Örneğin, babam ünlü İran tarikatlarından biri olan Nimatullahi tarikatına bağlıydı. Benim de yirmi yaşımdan beri doğrudan Sufizm'le bağlantım var.

Çev: Aysel Donacı

8



İslam, gelenek ve Batı*

■ *Sizin ve sizin gibi diğer bilim adamlarının çabalarına rağmen, Batı'da revaçta olan İslâmiyet anlayışı daha çok gazetelerdeki militan ve fundemantalistlerle ilgili haberlerle şekilleniyor izlenimi veriyor. Batı'ya İslâmiyet'le ilgili yalnızca tek bir konuyu açıklamak zorunda kalsaydınız, bu konu ne olurdu?*

■ Seyyid Hüseyin Nasr: Herşeyden önce şunu belirtmek isterim ki, Batı'da yaratılan İslâm imajı bir tesadüf değildir. Bu, bu tür bir İslâmiyet imajı yaratılmasında çıkarları olan farklı grup ve lobilerin ortak çabalarının eseridir. İkinci olarak, İslâmiyet hâlâ varlığını sürdüren canlı bir medeniyettir ve canlı herşey gibi kendine has normları ve bir ritmi vardır. Kendi iç dinamiklerine göre yaşamak, hareket etmek isteyen böyle bir medeniyet birçok insan tarafından Batı'nın çıkarlarına yönelik bir tehdit olarak algılanıyor. Bu yüzden de, bu tür kuvvetlere karşı çıkıyorlar. Herhangi bir medeniyet belli bir enerjiye sahipse ve dış baskılar bu enerjinin iç dinamiklere göre

*Bu konuşma Jay Kinney tarafından yapılmış ve *Gnosis* dergisinin Güz-1995 sayısında yayınlanmıştır.

yönlendirilmesine engel oluyorsa, genellikle bu enerji aşırı uçlara kanalize edilir. Amerikan medeniyeti de bu doğal gerçeği, tarihi boyunca sık sık yaşamıştır. Yakın geçmişte yaşanan Oklahoma City olayı bunlardan yalnızca biridir.

İslâmî fundamantalizm veya militanlık olarak adlandırılan şey bu gerçeğin ışığında değerlendirilmelidir: Batı medeniyeti gibi, İslâm medeniyeti de kendi gündem ve faaliyetlerini belirleme özgürlüğüne sahip olsaydı, İslâm medeniyetinde şiddet yine devam ederdi -her toplumda biraz şiddet vardır-, fakat günümüzdekine göre çok daha az olurdu. Bu ülkelerdeki hükümetlerin çoğu doğrudan insanlar tarafından iş başına bile getirilmiyor ve hükümet mensupları sömürge döneminden arta kalan küçük bir azınlığı temsil ediyor. Bu yüzden, bu küçük yönetici azınlığın çıkarları ve dünya görüşü ülkelerindeki çoğunluğun değil, batılı çıkarlara ve batılı dünya görüşüne çok daha yakın.

■ *İslâmiyet'e yakınlık duyan batılıları cezbeden şey İslâm'ın manevî güzelliği ve özü gibi görünüyor. Öte yandan, İslâm medeniyeti Batı'ya daha çok politik yüzünü gösteriyor gibi. Bu medeniyete yakınlığı olmayan diğer insanları rahatsız eden nokta da bu.*

■ Ama aynı şey Batı için de geçerli. Batı, İslâm dünyasına Assisi'li Aziz Francis'li yüzünü göstermiyor. Yalnızca politika, ekonomi ve ucuz petrol peşinde koşan yüzünü gösteriyor. Peki, İslâm dünyası bunun karşılığında Batı'ya ne sunuyor ? Ne yazık ki, aynı şeyleri sunmaktan başka çaresi yok. Tek fark, Batı'nın Hıristiyanlık adına konuşmaması, bunun sebebi ise Hıristiyanlığın artık iyice zayıflamış olması. Ama birkaç yüzyıl önce durum böyle değildi. Günümüzde milliyetçilik veya demokrasi gibi modern bir ideoloji adına konuşuyor, daha önceki dönemlerde ise Marksizm adına konuşuyordu. İnsanlar, İslâm'ın politik, ekonomik ve askerî meselelere tepki olarak gösterdiği yüzünün İslâmiyet'i kesinlikle yıpratmadığını anlamalıdırlar. Herhangi bir medeniyete, örneğin Hindistan'a, bakalım. Hindistan'da halen varlığını devam ettiren çok yaygın bir

maneviyat var. Fakat, Hindistan nükleer silahlar yaparken veya Hint Okyanusu'ndaki en büyük donanmayı oluştururken, kimse Hindistan'ı Vedanta Cemaati'yle bağdaştırmıyor. Fakat bu da aynı medeniyetin bir parçasıdır. Ancak, politik, ekonomik veya askerî meseleler sahneye çıktığı zaman, Hindistan başka herhangi bir ülkeden farklı bir hareket tarzı sergilemiyor.

■ *Batı'nın özgürlüğü bir ideoloji olarak çok fazla vurgulaması yüzünden bazı çatışmalar çıkıyor. Bunun tam aksine, İslâmiyet'te en fazla değer verilen şey Allah'a teslimiyet gibi görünüyor. Bu yüzden, ortaya İslâmî Cihat gibi bir örgüt çıkıp "Etrafımızdaki toplum şeriata teslim olmalı" dediği zaman, batılı bunu bireysel özgürlüğün yokedilmesi olarak algılıyor.*

■ Söylediğiniz doğru, bir sebep budur. Öte yandan, bu yalnızca bir özgürlük sorunu değil, aynı zamanda bireyselcilik (ferdiyetçilik) sorunudur. Amerika'da bu iki fikir birleştirilmiş olmasına rağmen, ikisi tamamen aynı şey değildir. Batı'da da özgürlüğün mânâsı konusunda büyük tartışmalar olmuştur. Hegel ve Hegelci özgürlük düşüncesinde tam anlamıyla bireyselcilikten çok, daha güçlüye teslimiyet vurgulanır.

Fakat mesele daha karışıktır. Batı'da da birey bağlı olduğu grup veya milletin iradesine boyun eğmek, teslim olmak zorundadır. İkinci Dünya Savaşı sırasında yüzbinlerce insanın ölmesinin sebebi budur. Daha küçük ölçekte olmak üzere, aynı şey, dinî mezheplerden daha marjinal politik partilere kadar uzanan geniş bir yelpaze dahilindeki, belli bir parti veya ideolojiye bağlanan insanlar için de geçerlidir.

Bahsettiğiniz türdeki küçük gruplar İslâm dünyasında büyük çoğunluğu oluşturmaz. Büyük çoğunluk yapılması gerekeni söyleyen (genellikle İslâmî olmayan) bir hükümetin baskısı altındadır. Kısaca, önümüzde çok karışık bir mesele var ve kanaâtimce, bunun özgürlük ve teslimiyet gibi basit bir ikileme indirgenmesi mümkün

değildir. Bunun yanısıra, hem Hıristiyan hem de Yahudi geleneğinde, Allah'a teslim olarak özgürleşmek fikri vardır. Bu fikrin Hıristiyan maneviyatında çok önemli bir yeri vardır. Belki İslâmiyet'teki kadar çok vurgulanmıyor olabilir, fakat yine de, Hıristiyanlık'ta da bunun küçümsenmeyecek kadar vurgulandığı kesin. Kanaatimce, her iki gelenek bu noktada birbirine oldukça yaklaşıyor.

■ *Biraz farklı bir yol izleyerek, Geleneksel İslâm üzerine birçok kitap yazdınız. Öte yandan, dünyanın Gelenek açısından belki de en zayıf ülkelerinden birinde, Amerika'da, yaşıyorsunuz. Yani günümüzde bir küresel köyde geleneksel bir hayat sürmenin mümkün olduğunu düşünüyor musunuz?*

■ Herşeyden önce, küresel köy (Global Village) diye bir şey olduğuna inanmıyorum. Bence bu bir tür hüsnü tabirdir. Dünyanın çeşitli yerlerinde yaşayan çeşitli toplumlar arasında halen tasavvur edebileceğimizden çok daha büyük farklılıklar var. CNN'in Sumatra köylerinden Vermont'a ve Almanya'daki küçük köylere kadar ulaştığını düşündüğümüz için, küresel bir köy olduğuna inanıyoruz. Bence burada yaşamakla Mısır'da veya Hindistan'da veya Japonya'da yaşamak arasında ister istemez bazı farklılıklar var. Yine de, ne demek istediğinizi anlıyorum: Batı'da başlayan bir hayat tarzı var ve bu hayat tarzı günümüzde yeryüzünün diğer bölümlerine büyük ölçüde yayıldı. Çok kolay olmasa bile, yine de ben derim ki geleneksel bir hayat tarzı sürdürmek kesinlikle mümkündür. Ben ve benim gibi düşünenler, herşeyden önce, gelenekten bir hakikat olarak bahseder. Kabul edilsin veya edilmesin bu bir hakikat olarak kalır. İkinci olarak, maneviyatı ruhsal açıdan da yaşama imkânı vardır. Günümüzde dünyanın hiçbir yerinde meselâ San Francisco'daki yaşamdan çok farklı olmasına rağmen küçük bir Sumatra köyünde bile, geleneksel bir hayat sürdürmek mümkün değildir. Dünyada tam anlamıyla geleneksel kalan son iki medeniyet, yani Budizm ve İslâm medeniyetleri, aynı anda yokedildi: Birisi Tibet'te, diğeri Yemen'de. Bunlar, geleneksel açıdan aşağı yukarı bozulma-

dan kalarak, bir bütünlük oluşturan toplumların son örnekleriydi. Böyle bir ihtimal artık yoktur. Buna rağmen, batıdan çok, bu dünyanın dışında kalan bölgelerde geleneksel hayata ait ögeler bu yıkıma karşı koyarak, varlığını sürdürmüştür. Amerika'da ise özel bir durum var. Burası, az önce söylediğiniz gibi, dünyanın en az geleneksel toplumudur. Fakat bununla beraber, halen tamamen bozulmayan ve hem zihinsel hem de fiziksel açıdan geleneksel bir hayat sürdürmeyi mümkün kılan belli alanlar var, ki bunları Batı Avrupa'da bulabilmek pek kolay değil.

■ *Belli alanlar derken, Mavi Dağlar'a yakın yerleri mi kastediyorsunuz.*

■ Bu kelimenin yalnızca zahirî anlamı. Aynı zamanda ruhsal bir alanın, psikolojik bir alanın da var olduğunu kastediyorum. Tabii ki, fiziksel mânâda bölgeler var, ama bunun konumuzla bir alâkası yok. New York gibi birkaç istisnai şehir dışında, şehirlerde bile Batı Avrupa'dakine benzer aşırı bir yoğunlaşma yok. Bunu daha somut bir örnekle açıklarsak, diyelim ki, Amerika'da yaşayan bir müslümansınız ve İslâm sanatının estetik zevkini hissedebileceğiniz, kilimlerle döşeli geleneksel bir müslüman mekânına benzeyen bir ibadet odanız olsun istiyorsunuz. Amerika'da ortalama bir gelir düzeyine sahip bir insan bunu kolaylıkla elde edebilirken, aynı şeyi Avrupa'da yapmak istese biraz zorlanır.

■ *Kendinizi geleneksel mânâda derûnî bir hayata nasıl teşvik ettiğinizden biraz bahseder misiniz ?*

■ Öncelikle şunu belirteyim ki, gelenek yalnızca entellektüel bir kabullenme değil, aynı zamanda geleneğe uygun olarak yaşamak demektir. Başka bir deyişle, Hıristiyanlık, İslâmiyet, Yahudilik, Budizm, Hinduizm, Taoizm, Konfüçyüsçülük vs. gibi büyük, vahiy temelli dinlerden birini ve bu dinlerin yarattığı geleneği kabul etmektir. Zaten bu bile her problemi bireysel olarak düşünmenizi gerektirmeyen bir tür birey-üstü çerçeve sağlar. Bu bir anlamda, yaşam

boyunca uzanan tuzakların birçoğunu ortadan kaldırır. Genellikle kendi hakkımda konuşmam, fakat madem ki bu soruyu sordunuz şu kadarını söyleyebilirim ki, bu benim için bir müslüman olarak yaşamaktır. Başka bir deyişle, şeriatın, yani İslâmiyet'in ilâhî yasalarının, emirlerini uygulamaktır ve bu emirlerin uygulanması mümkündür. İlâhî yasaya göre, Allah insanın uygulayamacağı şeyleri emretmez. Bu, ilahi yasanın bir parçasıdır. İnsan günlük ibadetlerini yapar ve Ramazan ayı geldiğinde orucunu tutar. Yalan söylemek, düzenbazlık, adam öldürme ve zina gibi büyük günahlardan kaçınırız. Yani sizin anlayacağınız Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta da olan On Emir'i takip ederiz. Bunun yanısıra, tabiî ki, insan hayatına bir düzen, disiplin getiren domuz eti yememek ve alkol kullanmamak gibi gıdayla ilgili yasaklardan da kaçınırız. Bu çok önemlidir, insan hayatını ahenkli bir hale sokar. Tabiî ki, bu temel üzerine inşa edilen daha batınî, ruhsal konulara yönelik uygulamalarımız da vardır. Benim hayatımda bu uygulamalar Sufizm'le bağlantılıdır. Bu da, kişi zahiren günlük hayatta ne yaparsa yapsın, onun nefsini, hafıza ve konsantrasyonunu manevî bir gerçeklik üzerinde yoğunlaştıran bir yoldur.

■ *Geleneksel bakış açısının bir parçası olarak, dünyanın en büyük dinlerinden birinde yaşamaktan bahsettiniz. Yine de, bu dinlerden herhangi birine mensup olanların büyük çoğunluğu yalnızca kendi dinlerinin hak dini olduğuna inandıkları için böyle küresel bir bakış açısını kabul etmeleri oldukça zor olur. Birçok müslüman, İslâmiyet'in Yahudilik ve Hıristiyanlık'tan üstün olduğuna ve Hazret-i Muhammed'in peygamberlerin hatemi olduğunu ispatlamak için Kur'ân-ı Kerim'den alıntılar yapacaktır. Gelenekçilerin, İbrahimî geleneğin tektanrıcılığına tamamen ters düşmesine rağmen, başka bir dinî geleneğe, örneğin bir Hinduizm'e samimiyetle inanmasının, hiç bir şeye inanmayanın yerine manevî yaşantı için hiç olmazsa asgarî yeterli olduğunu söylemeleri bana her zaman ilginç gelmiştir.*

■ Bunun çelişkili bir durum olduğuna kesinlikle inanmıyorum. Öte

yandan, bunu ne sebeple yaptığımızı ve Hinduizm'in hangi yönünün hakikatle neden çelişkili olmadığını belirtmek önemlidir. Herhangi bir dine inanan insanların büyük çoğunluğu başka bir dinin varlığını düşünerek canını sıkmak zorunda değildir. Tabiî ki her dinde mutlak olan bir şey vardır, aksi takdirde insanlar bunlara inanmazdı.

İnsanlık tarihinin normal zamanlarında, meselâ İran gibi Hıristiyan Ermeniler ve müslümanların veya Çin gibi budist ve hindu veya müslüman ve konfüçyüscülerin birarada yaşadıkları yerlerde bile her din kendi başına ayrı bir dünya gibiydi: İnananlarının hayatındaki yaşama alanını doldururdu. Bazen başka dine mensup olanlarla aralarında savaş olsa bile bu çok sık rastlanan bir durum değildi. Kısaca, teoloji veya metafizik gibi konularda canınızı sıkmadan, diğer dinlerle pratik bir düzeyde bir tür *modus vivendi*, bir tür hayat tarzı , yaratırdınız.

Bu tür dönemler geçmişte kaldı, artık böyle bir yaşam tarzını sürdürmek mümkün değil. Herşeyden önce, günümüzde başka dinlere olan ilginin bu kadar artmasının sebebi modern dünyanın, özellikle bir Hıristiyan'ın hem zihinsel hem de psikolojik yaşama alanını dolduran Hıristiyanlık'ın bu görevini yerine getirme şeklini yoketmesi. Bu bir boşluk yarattı ve dinle ilgilenen insanların başka yerlere bakmasına sebep oldu.

Başka önemli bir nokta ise, çeşitli insanların bütün dinleri inkâr eden dünyevileşmenin de var olduğu bir dünyada birbirine karışması. Bu durum, Frithjof Schuon'un bütün dinlerin müteal (transcendent) birliği olarak adlandırdığı doktrininin aşikâr bir şekilde gözler önüne serilmesini gerekli kıldı. Bu, daha önce mevcut değildi demek değildir ve bu husus Mebde'in evrenselliğine kadar gider. Kitaplarımın birinde İslâm'ı son ve ilk (primordial) din olarak adlandırmamın sebebi budur.

Kur'ân-ı Kerim daima Hakikat'in evrenselliğinden bahseder. Allah'ın kitap göndermediği hiçbir insan topluluğu olmadığını be-

boyunca uzanan tuzakların birçoğunu ortadan kaldırır. Genellikle kendi hakkımda konuşmam, fakat madem ki bu soruyu sordunuz şu kadarını söyleyebilirim ki, bu benim için bir müslüman olarak yaşamaktır. Başka bir deyişle, şeriatın, yani İslâmiyet'in ilâhî yasalarının, emirlerini uygulamaktır ve bu emirlerin uygulanması mümkündür. İlâhî yasaya göre, Allah insanın uygulayamacağı şeyleri emretmez. Bu, ilahi yasanın bir parçasıdır. İnsan günlük ibadetlerini yapar ve Ramazan ayı geldiğinde orucunu tutar. Yalan söylemek, düzenbazlık, adam öldürme ve zina gibi büyük günahlardan kaçınırız. Yani sizin anlayacağınız Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta da olan On Emir'i takip ederiz. Bunun yanısıra, tabiî ki, insan hayatına bir düzen, disiplin getiren domuz eti yememek ve alkol kullanmamak gibi gıdayla ilgili yasaklardan da kaçınırız. Bu çok önemlidir, insan hayatını ahenkli bir hale sokar. Tabiî ki, bu temel üzerine inşa edilen daha batınî, ruhsal konulara yönelik uygulamalarımız da vardır. Benim hayatımda bu uygulamalar Sufizm'le bağlantılıdır. Bu da, kişi zahiren günlük hayatta ne yaparsa yapsın, onun nefsini, hafıza ve konsantrasyonunu manevî bir gerçeklik üzerinde yoğunlaştıran bir yoldur.

■ *Geleneksel bakış açısının bir parçası olarak, dünyanın en büyük dinlerinden birinde yaşamaktan bahsettiniz. Yine de, bu dinlerden herhangi birine mensup olanların büyük çoğunluğu yalnızca kendi dinlerinin hak dini olduğuna inandıkları için böyle küresel bir bakış açısını kabul etmeleri oldukça zor olur. Birçok müslüman, İslâmiyet'in Yahudilik ve Hıristiyanlık'tan üstün olduğuna ve Hazret-i Muhammed'in peygamberlerin hatemi olduğunu ispatlamak için Kur'ân-ı Kerim'den alıntılar yapacaktır. Gelenekçilerin, İbrahimî geleneğin tektanrıcılığına tamamen ters düşmesine rağmen, başka bir dinî geleneğe, örneğin bir Hinduizm'e samimiyetle inanmasının, hiç bir şeye inanmayanın yerine manevi yaşantı için hiç olmazsa asgarî yeterli olduğunu söylemeleri bana her zaman ilginç gelmiştir.*

■ Bunun çelişkili bir durum olduğuna kesinlikle inanmıyorum. Öte

yandan, bunu ne sebeple yaptığımızı ve Hinduizm'in hangi yönünün hakikatle neden çelişkili olmadığını belirtmek önemlidir. Herhangi bir dine inanan insanların büyük çoğunluğu başka bir dinin varlığını düşünerek canını sıkmak zorunda değildir. Tabiî ki her dinde mutlak olan bir şey vardır, aksi takdirde insanlar bunlara inanmazdı.

İnsanlık tarihinin normal zamanlarında, meselâ İran gibi Hıristiyan Ermeniler ve müslümanların veya Çin gibi budist ve hindu veya müslüman ve konfüçyüscülerin birarada yaşadıkları yerlerde bile her din kendi başına ayrı bir dünya gibiydi: İnananlarının hayatındaki yaşama alanını doldururdu. Bazen başka dine mensup olanlarla aralarında savaş olsa bile bu çok sık rastlanan bir durum değildi. Kısaca, teoloji veya metafizik gibi konularda canınızı sıkmadan, diğer dinlerle pratik bir düzeyde bir tür *modus vivendi*, bir tür hayat tarzı , yaratırdınız.

Bu tür dönemler geçmişte kaldı, artık böyle bir yaşam tarzını sürdürmek mümkün değil. Herşeyden önce, günümüzde başka dinlere olan ilginin bu kadar artmasının sebebi modern dünyanın, özellikle bir Hıristiyan'ın hem zihinsel hem de psikolojik yaşama alanını dolduran Hıristiyanlık'ın bu görevini yerine getirme şeklini yoketmesi. Bu bir boşluk yarattı ve dinle ilgilenen insanların başka yerlere bakmasına sebep oldu.

Başka önemli bir nokta ise, çeşitli insanların bütün dinleri inkâr eden dünyevileşmenin de var olduğu bir dünyada birbirine karışması. Bu durum, Frithjof Schuon'un bütün dinlerin müteal (transcendent) birliği olarak adlandırdığı doktrininin aşikâr bir şekilde gözler önüne serilmesini gerekli kıldı. Bu, daha önce mevcut değildi demek değildir ve bu husus Mebde'in evrenselliğine kadar gider. Kitaplarımın birinde İslâm'ı son ve ilk (primordial) din olarak adlandırmamın sebebi budur.

Kur'ân-ı Kerim daima Hakikat'in evrenselliğinden bahseder. Allah'ın kitap göndermediği hiçbir insan topluluğu olmadığını be-

lirtir. Hz. Muhammed de bir hadisinde 124.000 peygamber gönderildiğini söyler. Bu miktar, Avustralya yerlileri ve çeşitli Kuzey Amerika kabileleri de dahil olmak üzere, dünyanın dört bir yanındaki insanlara ilâhî mesajı iletmeye yetecek kadar fazladır. Tarih boyunca İslâmiyet bu meseleyle Hristiyanlık'tan daha fazla ilgilenmiştir. Bunun sebebi ise, Hıristiyanlık'ın, özellikle Batı Hristiyanlık'ının, teolojik açıdan yalnızca Allah'ı değil, İsa'nın kendisini de mutlaklaştırmasıdır. Bu yüzden, dinin kaynağı yerine dinin kendisi mutlaklaştırılmıştır. Hıristiyanların diğer dinleri kabul etmekte diğer dinlere göre daha fazla zorluk çekmesinin sebebi belki de budur. Coğrafî açıdan Batı Avrupa'da kapalı bir dünya oluşturdukları için yakından ve pratik olarak tanıdıkları tek din İslâmiyet'ti. Ve İslâmiyet'in kaderi ise dünyanın orta kuşağını ele geçirmekti. Bu yüzden, İslâmiyet modern çağlardan daha önceki devirlerde bile Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinlerle, ortaya çıktıkları yerlerde; İran'a ulaştıktan sonra buradaki Zerdüştlük, Mithraizm ve Manişeizm gibi yerli dinlerle; Sind ve daha sonraki dönemlerde Keşmir'de ve son olarak Hindistan'da Hinduizm ve Budizm'le karşılaşmıştı. Daha sonra İpek Yolu'yla daha doğuya uzanarak, Şamanizm ve en son olarak, Konfüçyüsçülük ve Taoculuk'la karşılaştı.

Belli zaman ve mekanlarda, dinlerin müteal (transcendent) birliği ilkesi günümüzden önce bile gözler önüne serilmişti. İslâmiyet ve Hıristiyanlık'ın yanyana yaşadığı Anadolu'da, Mevlâna Celaleddin Rumi ve benzer insanlar yazdıkları şiirlerde ilâhî vahyin evrenselliğini Frithjof Schuon ve Gelenekselcilerden daha açık bir şekilde ortaya koyabilmişlerdi. Fars şiirini bilen insanların bu görüş açısına daha açık olmalarının sebebi budur. Henüz beş yaşındayken ben bu şiirleri ezbere biliyordum ve ilerki dönemlerde Guenon ve Schuon'un, dinin Allah'tan geldiği ve onu zahirî formun ayırdığı ve batınî gerçekliğin birleştirdiği konusundaki büyük metafiziksel yorumlarını okudum. Aslında Rumi, bir dörtlüğünde tamamen bunu söyler.

Başka bir örnek ise, üç büyük semâvî dinin büyük ölçüde

uyumlu bir alışveriş içinde olduğu Ortaçağ İspanya'sıdır. O zamanlar bir yahudi bir müslümanın hocası veya bir müslüman bir hristiyan'ın hocası olabilirdi. Bu tür örnekleri çoğaltabiliriz. Orada İbn Arabî'nin vahyin evrenselliğini ve Logos'un neden bir kereden fazla tezahür ettiğini açıklayan önemli öğretisi mevcuttu. Günümüzde, Gelenekçi okulun üstlendiği en önemli görevlerden biri bu meselenin ortaya çıkarılmasıdır. Şimdi saf metafizik ve ilâhî bilgiden bahsettiğiniz zaman, bu bakış açısını özetlediğim *Knowledge and the Sacred* adlı kitabımda neden "kutsal formların kesreti" olarak adlandırdığım bir kavram olduğunu da açıklamak zorundasınız. Bu Guenon'un yazılarında da vardır, ancak bu tür yorumun üstadı Frithjof Schuon'dur. Schuon, ne bizimkini ne de diğerlerininkini rölativize etmeden mânânın diğer boyutlarına girmemizin anahtarını gerçekten verebiliyor.

Nihai anlamda, yalnızca Mutlak Mutlak'tır ve yalnızca Bir (Vahid) Bir'dir (Vahiddir) diyor. Fakat bu belli bir boyutta tezahür ettiği için, "göreceli mutlak" olarak adlandırdığı bir kavram olduğunu belirtiyor. Yani Tevrat yahudiler için, İsa Hıristiyanlık için, Kur'ân-ı Kerim İslamiyet için ve Şiva ve Vişnu Hinduizm için mutlaktır. Her dinin bu mutlaklaştırılmış tecellilere uzandırdığı kutsal vasfı yok etmeden bunu nasıl anlarız. Aynı zamanda bunların zaten görecelik dünyasında olduğunu ve yalnızca Mutlak'ın Mutlak olduğunu da anlamalıyız. Bu, günümüzde bile herkese açık olmayan hem bir sanat hem de bir bilimdir. Bunu açıklamak için her zaman modern astronomi örneğini veririm. Hepimiz modern bilimleri kabul ediyor ve astronomi bilginlerinin söylediği herşeye inanıyoruz. Fakat, acaba kaçımız herbiri kâinatta çok büyük hızla hareket eden birkaç güneş sistemi içinde yaşadığımız ve kendimizin de bir saniyede birkaç bin mil hızla hareket ettiğimizi gerçekten göz önüne alarak hareket ediyor. Bunu düşünsek, hepimiz aklımızı yitirirdik ! Bunu okuruz ve bir yana bırakırız. Sonra evimizin kapısını açarız ve sonra toprakta sürüyormuşuz ve güneşin doğup battığı yer burasıymış gibi arabamıza bineriz.

Manevî dünyada olmak da tıpkı buna benzer. Şimdiki zamanda güçlükler ve yanlışlıklar içinde tamamen sürüklenmemek için birkaç kaptan gereklidir. Bizim bakış açımız diğer yolları reddetmeden dini, Allah'a giden yolu korumayı mümkün kılıyor. Bizi modern dünyadaki diğer insanlardan ayıran özellik, "Hepimiz birbirimizi seviyoruz" şeklinde duygusal ve hamasî bir ifade tarzı kullanmamamızdır. Tabiî ki birbirimizi seviyoruz. Ancak, sevgi, hakikati değiştiremez. Hakikat ve sevgi Allah'ın iki farklı yönüdür ve her ikisi de önemlidir. Bu yüzden, hakikatten bahsettiğiniz anda yanlıştan da bahsediyorsunuzdur. İlâhî vahiy yerine psikolojik sezgiden kaynaklanan insan yapımı bazı tezleri kabul etmememizin sebebi budur. Geleneğin önemi üzerinde bu kadar ısrar etmemizin sebebi de budur.

■ *Gelenekçilerin bakış açısıyla Batı'ya Hazret İnayet Han tarafından getirilen "Üniversalist suficilik" akımı arasında ilk bakışta bir mutabakat varmış gibi görünür. Ama eminim ki, Sufizm'in bu versiyonu hakkında bazı itirazlarınız olacaktır.*

■ Evet. Hazret İnayet Han Çiştî tarikatından geldi. Geleneksel bir sufi temelinden geldi, ama bu temel bilgi yerine sevgiyi ön plana çıkardı. Onun yarattığı akım, şeriatın koruyucu çerçevesinden ayrıldıktan sonra tabiî olarak daha da sulandı. Kendisi olmasa bile, en azından ondan sonra gelenler pratik açıdan Sufizm'le İslâmiyet arasında hiçbir bağ yokmuş gibi sundular. Aradan yarım yüzyıllık bir süre geçti ve şimdi müridleri, oğlu ve torunu gerçek Sufizm'e dönmeye çalışıyor.

İkinci olarak, hiçbir muhakeme hissi yoktu. Maneviyatla ilgili her görüş bunlar tarafından hemen kabul ediliyordu. Bizim kabul etmediğimiz şey budur. Daha genel anlamda, bu Vivekananda'nın 1893'teki Dinler Parlamentosu'na kadar uzanır. Burada iki şeyi birarada görmek mümkündü. Bir yanda Batı'ya özellikle batılı olmayan dinleri tanıtmaya çalışmak gibi çok olumlu bir çabanın yansı-

ra, sahih (otantik) olanla sahih olmayan arasındaki bir ayırımın olmaması gibi olumsuz yanı da vardı. Eğer her şeye hakikat diyecek isek o zaman hiç bir hakikat yok demektir.

■ *Bu noktada René Guenon'u nasıl değerlendiriyorsunuz? Gelenekçi bakış açısının ortaya çıkmasında temel düşünür gibi görünüyor. Yine de bana öyle geliyor ki tek bir geleneğe dayanmıyordu. Bir Hindu öğretisi olan Kali Yuga'dan bahsederdi. Fakat aynı zamanda müslüman olmuştu.*

■ Bu pek doğru değil. Guenon'un özel yaşamı her zaman çok gizli kaldı. Kendisi hakkında hiçbir zaman konuşmazdı. Her zaman öğreti, yani evrensel hakikat hakkında konuşurdu. Bu Onun mesleğiydi. Bu yüzden bu ikisini birbirinden ayırmaya özen göstermeliyiz. Guenon hayatına batınî öğretilerle yakından ilgilenen bir Katolik olarak hayata başladı ama bu tür öğretileri o dönemdeki Katolikliktikte bulmak kolay değildi. Bu yüzyılın başlarında Fransa'da yaygın olan okültist okullarla çalışmaya başladı. Daha sonra Hindistan'dan gelen bir grup hinduyla gizemli bir şekilde tanıştı. Bunlardan, *Man and His Becoming According to the Vedanta* adlı kitabının içeriğini oluşturan öğretiyi öğrendi. Fransa'da genç bir yazar böyle bir kitap yazamazdı, inanılmaz zekâsı sayesinde sadece öğrendiklerini nakletmekle yetinmedi. Hayatının son yirmi yılını Mısır'da geçirdi ve burada bütün gelenekleri güçlü bir şekilde savunmasına rağmen, pratikte yalnızca tek bir geleneği yaşadı, o da İslâm'dı. Guenon Batı'nın anlayabileceği entellektüel dilin İbrahimî dünyanın dışında bir dil olması gerektiğini hissetmişti. Sadece İslâmî terimlerle konuşmaya çalışsaydı, batıda Yahudilik ve Hıristiyanlık'a karşı gerçekleştirilen isyan yüzünden şüpheci hale gelen batı insanı "Eh, bu eski bir terane, sadece dinden bahsediyor, bizi ilgilendirmez" diyebilirlerdi. Bu yüzden, Hindu metafiziği, geleneğin doktrin yanının ifadesi açısından çok zengin bir dil sunduğu için Hinduizm'in önemini her zaman vurguladı. Öte yandan, pratik düzeyde farklı prensip ve ilkelerin birleştirilmesine karşı çıktı. Bu

her zaman böyle oldu. Katolik iken Katoliklik'in gereklerini, müslüman iken İslâmiyet'in gereklerini en uygun biçimde yerine getirdi. Hiçbir zaman Hinduizm'i uygulamadı.

■ *Gelenekçilikle arasında bağlantı kurulan başka birisi ise hakkında çeşitli tartışmaların olduğu Julius Evola'ydı. Guneon'la karşılaşmasını ve aralarında temaslar olmasını anlıyorum. Fakat, sanki Evola'nın amacı Hıristiyanlık öncesi Avrupa'nın putperestliğine geri dönmek gibi bir şeydi ki bu da dünyanın büyük dinleri arasında sayılmazdı.*

■ Büyük bir din olması mümkün değil, çünkü öldü. Eflatun'un yaşadığı dönemde bile Eflatun'un da söylediği Grek dini zaten ölüyordu. Bir tür çöküş dönemindeydi. Uzun çok uzun süre can çekişti, ancak Grek dininin altın çağı bu dönem değildir. Belki de altın çağdaki Grek ve Roma dinleri Hinduizm veya Hint-Avrupa dinlerine benziyordu. Fakat bunları tarihî açıdan değerlendirebildiğimiz için, bu konuda oldukça haklısınız. Evola ile bir kez görüştüm. Çok ilginç bir insandı. Çok zeki ve Arturo Reghini vasıtasıyla öğren liği Geleneksel bakış açısında çok fazla şeye - çok fazla fakat herşeyi değil - vâkıf olmuş bir insandı. Guenon'la karşılaşmıştı ve Onun bütün kitaplarını okumuştu. Batı Hermetik geleneği hakkında derin bilgisi vardı. Onyedinci yüzyıldan sonra bile İtalya'da Hıristiyan Hermetisizmini devam ettiren çok gizli gruplar hayatta kalabilmiştir. Belki günümüzde dahi bu gelenek varlığını devam ettiriyordur. Gençlik yıllarımda bu tür şeyleri bulmaya çalıştığım sırada İtalya'da hermetisizmi uygulayan bazı insanlarla karşılaşmıştım. Evola bu gruba katıldı ve Batı Hermetik simya geleneği hakkında muazzam bilgi edindi. Daha yeni İngilizce'ye çevrilen *The Hermetic Tradition* adlı kitabı bunun en iyi tanığıdır. Bununla paralel olarak, belki de Guenon'un kılavuzluğundan faydalanarak, İtalyanca Hindu öğretisinin yönleri hakkında çok derin araştırmalar yapabilmişti. Bunun en iyi örneği *The Doctrine Of Awakening* adlı çok önemli kitabıdır. Fakat biraz farklı bir insandı. Herşeyden önce, bir İtalyan olduğu için Hıristiyanlık'a birazcık olsun değer

vermesini beklersiniz, fakat kesinlikle böyle bir şey yoktu. Sanki bir Japon samurayı gibi hiçbir alâkası yoktu. İkinci nokta ise, imparatorluk dönemi Roma'sını bir tür intisap devlet olarak kabul etmesiydi. Yani O'na göre, Roma'da doğmuş olsaydınız, doğuştan bir tür ilâhî insiyasyon elde etmiş olurdunuz. Hıristiyanlık'ın İtalya'da ortadan kaldırdığı en önemli şeyin bu olduğu gibi garip bir fikre sahipti. Bir gün bana "Gerçek İtalyanların nereye gittiğini biliyor musunuz?" diye çok garip bir soru sordu. Ben "Hayır" cevabını verince, "Prusya'ya gittiler ve İtalya'da bu mandolin-çalan garsonlarını bıraktılar" dedi. Onun disiplin anlayışı insana Roma'nın saray muhafızlarını, Pax Romana'yı yani imparatorluğun kudretinin empoze ettiği düzeni hatırlatıyordu.

Aynı zamanda, kraliyet insiyasyonunun (Kşatriya) ruhban insiyasyonundan (Brahman) daha üstün olduğuna inanıyordu, ki bu sadece Guenon için değil, Hinduizm ve diğer bütün geleneklere aykırı bir düşünceydi. Bu Onun bakış açısındaki bir tür çarpıklıktır. Yazılarının Gelenekçiler tarafından biraz ihtiyatlı bir şekilde okunması gerekir. Evola ile ilgili başka bir nokta ise, haricî ve zahirî bakış açısına kesinlikle değer vermemesidir. Kilise, cami veya sinagogların dolu veya boş olmasının onun için hiç önemi yoktu; tek önem verdiği şey manevî elitin esoterik bilgisi idi. Guneon'un söylediği ise bu değildir. Daima batınî (esoterik) olanın öneminden bahsetmesine rağmen, Guenon her zaman zahirî (egzoterik) olanı da savunmuştur. Bu yüzden, Evola'nın kayıtsız şartsız Geleneksel okulla, Coomaraswamy, Schuon ve Guenon'dan neşet eden bakış açısıyla eşleştirilmemesi gerekir. Yine de, birçok önemli Geleneksel fikri ifade ettiğini de belirtmek gerekir.

■ *Guenon ve diğer Gelenekçiler'de dikkatimi çeken başka bir nokta ise, bunların modern dünyaya karşı karamsar bir tavıra ve bir tür yabancılaşma hissine sahip olmaları. Size gelince, Washington D.C.'de yaşıyorsunuz, uçakla seyahat ediyorsunuz vs. Kısacası siz modern*

dünyanın tümü ile benimsemek istediğiniz bazı özellikleri arasında bir ayırım yapıyor musunuz?

■ Bu çok karışık, fakat önemli bir soru ve bunu cevaplandırmayı çok isterim. Herşeyden önce modern dünyaya - yani 1995'te meydana gelen olaylara - değil, modernizme karşı olduğumu belirtmeliyim. Modernizm, dünyevi insanın ilâhîye ve geleneğe, mantığın akla, bireysel nefsin ruha ve ruhun beraberinde getirdiği kazanımlara karşı bir isyanıdır. Bizim ilke olarak karşı çıktığımız budur. Ve tavrımız hiç de topyekün bir reddediş değildir.

Modern dünyanın bir yanlış üzerine kurulu olduğuna ve gerçekliğin doğası hakkında doğru olmayan varsayımlara dayandığına inanıyoruz. Guenon şimdi hayatta olsaydı, söyleyecek hiçbir şeyi olmazdı. Çevremizi yeteri kadar hızlı bir şekilde yokedersek, kısa bir süre sonra çok ciddi bir yanlış ortaya çıkacak. Tamamen istikrarsız bir dünyada yaşıyoruz. Öte yandan, Allah bizi yaratmayı ve özellikle bu dönemde dünyaya göndermeyi tercih etmiştir. Onüçüncü yüzyıl Fransa'sında veya onyedinci yüzyıl Japonya'sında dünyaya gelmedik. Bu yüzyılda dünyaya gönderildik. Tabi ki, bu bizim kaderimizdir. Bunun yanısıra, çağdaş dünya yalnızca modern dünyayı içine almıyor. Geleneğin bir çok ögesi hâlâ varlığını sürdürüyor. Herşeyden önce, sırf modern dünya ve modern dünyanın bir ürünü olmadığı için inanılmaz bir hızla yok ettiğimiz doğal güzellik hâlâ ayaktadır. Kaliforniya'daki her güzel servi ağacı veya güzel bir deniz, modern dünyanın parçası değildir. Ve bunu Allah'ın yarattığıyla bir tutarız. İkinci olarak, dünyadaki bütün dinlerin kalıntıları arasında da bir fark gözetmeyiz. Üçüncü olarak, Chartres katedralinden geleneksel insanlar tarafından yapılan yorganlara kadar uzanan geniş bir kutsal sanat ve gelenek kalıntıları yelpazesindeki herşey bizim için eşdeğerdir. Dördüncü olarak, modern dünyada yaşarız, çünkü varlığımızı sürdürmemiz ve hayatımızı kazanmamız Allah'a karşı olan görevimizin bir parçasıdır ve bütün dinlerde bu nokta vurgulanır. Bu yüzden, geleneksel bir hayata

sahip olmamızı sağlayan ruhsal özgürlüğümüzü en az kısıtlayan ögeleri tercih ederiz. Geleneğin bütün kalıntılarının savunucusuyuz. Bunu birçok çevreciden çok daha fazla bir entellektüel destekle yapabiliriz. Aslında bunların ormanları niye savunduklarını entellektüel açıdan anlamıyoruz. Kozmolojiye ve bilgiye sahip değiller. Bu yüzden de, bugün Batı'da büyük bir trajedi yaşıyoruz. Bir yanda, dini, ahlâkı ve hayatın kutsallığını koruyanlar, fakat doğaya en fazla karşı çıkanlar var. Diğer yanda, doğayı seven fakat Hıristiyanlık'ın manevî değerlerinden arta kalan herşeye karşı çıkanlar var.

Bu inanılmaz bir çelişki, ikilemdir. Bunun en büyük sorumluları son üç yüzyıldır doğa teolojisine hiç önem vermeyen Hıristiyan ilahiyatçılarıdır. Bunlar, bir aşamada daha muhafazakâr, fakat başka bir aşamada daha yıkıcı olan belli politik ve ekonomik dengelerle işbirliği içindedirler.

Evet, uçağa binip yolculuk ediyorum, çünkü bir eşekle uçak arasında tercih yapmam mümkün değil. Geleneksel okulun bakış açısı, modern dünyadan Tahiti veya uzak bir adaya firar etmek olmamıştır. Guenon bile Kahire'ye modern dünyadan kaçmak için değil - öyle bir niyeti olsaydı, Yukarı Mısır'da küçük bir köye giderdi - Sufizm'in kaynaklarına ulaşabilmek için gitmiştir. Kısaca, modern dünyaya karşı çıkıyoruz ve modern uygarlığın dayandığı temelleri reddediyoruz. Öte yandan, modern uygarlık varlığını sürdürüyor. Var olan hiçbir şey tamamen kötü olamaz, aksi takdirde var olmazdı. Varlık Allah'tan yani İyi'dendir. Bu yüzden, aradaki farklara çok dikkat etmeliyiz. Hayatın bir gerekliliği olmaktan çok şeytanî, marazi olanı, benliğin veya nefsin alt katmanlarının isyanını temsil eden günümüz sanatının büyük bir kısmı da dahil olmak üzere, modernizm ruhunu doğrudan yansıtan ifadeleri gözardı ediyoruz. Bunun yanısıra, modernitenin sahte tanrıları olarak adlandırdığımız modern teknoloji, endüstrileşme veya bilim gibi modern dünyanın dayandığı tanrıların övülmesini de gözardı ediyoruz. Ve hiçbir şeyin yapılamayacağı türde bir determinizme de inanmıyoruz. Kali Yuga ve niceliğin saltanatından bahseden

Guenon bile bir ıslah, yani düzenin bir tür yeniden kurulması, onarılması ihtimalinden de bahseder. Tabiî ki, böyle bir şeyin olup olmayacağı Allah'ın iradesine bağlıdır.

Aynı zamanda, sahte-evrimsel görüşün, yani insanlığın benliğinin daha yüksek aşamalarına doğru bir evrim geçireceği ve bunun evrimsel sürecin ortasında geçici bir sallantı olduğuna dair, sözde iyimser hayalciliğine de kesinlikle katılmıyoruz. Teilhard de Chardin'in görüşünü ve benzer görüşleri hakikatin tamamen tahrip edilmesi olarak algılıyoruz.

■ *Fakat ben insanlığın evrimine inanan entellektüel sufilerle karşılaştım.*

■ Sufizm'de bireyin evrimi vardır, insanlığın değil. Hepimiz nakıslığımızdan Sufizm'de Kâmil İnsan olarak bilinen insana doğru bir evrim geçirebiliriz. Öte yandan, sizin veya benim İslâmiyet'in Peygamberi Hz. Muhammed'inkinden üstün bir evrim geçireceğimize inanan tek bir sahih sufi gösteremezsiniz. Bu topyekün veya bir toplumun gittikçe iyiye doğru tekâmül ettiği bir evrim değildir. Böyle bir şey tamamen saçmadır. Gerçek, sahih sufi öğretileri, çok ünlü olan ve her müslümanın muhakkak bildiği Hz. Muhammed'in şu sözüne dayanır: "Müslümanların en iyi nesli benim ümmetimdir". Bundan sonra gelen her nesilde insan müşterekliğinin orijinal mükemmelliği biraz daha bozulacaktır, ki bu teknolojik değil, manevî açıdan bir bozulmadır.

Bu fikir bütün dinlerde mevcuttur. Islah imkânı vardır. Bir süre büyük bir veli, aydın bir kişi gelecek ve yeni bir manevî akım ortaya çıkarak bir takım şeyleri geçici bir süre için düzeltecektir, fakat herşey yavaş yavaş tekrar eski halini yeniden alacaktır. Öte yandan, insanlığın bir bütün olarak gittikçe daha iyiye doğru bir evrim geçirdiği fikri Geleneksel bakış açısına tamamen yabancıdır. Bir bi'im olarak öğretilen Darwinci evrim görüşüne karşı savaşanlar arasında Geleneksel okulun ön saflarda yer almasının sebebi budur. Dar-

winci evrim bilim değil, insanların dinî açıdan savunduğu ideolojik ve sahte-dinî bir değeri olan bir ondokuzuncu yüzyıl felsefesidir. İnsanlar bu görüşü bilimsel açıdan savunmazlar.

■ *Bunun yerine yaratılışçılığı (creationism) ön plana çıkaracağınızı tahmin etmem.*

■ Evet, çıkarmazdım. Bu çocukça bir anlayış. Bunun yerine koyacağım şey, Rûhanî Âlem'in billurlaşması sonucu fiziksel dünyanın ardarda tecellileri şeklinde özetlenebilecek Geleneksel öğreti olurdu. Yaratılışın süreğen ve geçici bir tarafı vardır. Bir yaratıklar kümesi başka bir yaratıklar kümelerinin ardından ortaya çıkar, fakat aşağıdan gelmezler. Hepsi Rûhanî Âlem'deki ihtimallerin ardarda billurlaşmalarından gelir. Böyle bir mülakatta bu konuya derinlemesine dalmak mümkün değil, çünkü bu çok derin bir metafiziksel konudur. Şu kadarını söyleyebilirim ki, belli bir kozmosun bütün tecelli ihtimalleri, maddeleşmeden önce, kozmosun kaynağı olan bu özde mevcuttur. Ve birbiri ardına tecelli eder. Fakat bu biri diğerine yol açar demek değildir.

Paleontolojik delillerde daima kırılmalar, devamsızlıklar olmasının sebebi budur, aslında süreklilikler yoktur. Herkesin bu süreklilik hakkında konuşmasının sebebi, Allah'ın elini yaratılıştan çektiğiniz anda olayları açıklamanın başka bir yolu kalmamasıdır. Fakat bunun saçmalığı, anlamsızlığı o kadar belirgin ki, gerçek anlamda büyük bilim adamları da bunun saçmalığını kabul ediyor. Ünlü Fransız biyoloğu ateist Jean Rostand bile şu sözleri söylemiştir: "Dünyada evrim teorisinden daha saçma birşey yoktur. Yine de buna inanıyorum, çünkü inanmasaydım başka ne yapabilirdim?".

Çev: Aysel Danacı

9



"İslâm birliği üzerine"*

■ *Bize geçmişiniz ve çalışmalarınız hakkında kısa bir bilgi verebilir misiniz?*

■ Ben Fars asıllı bir İranlı'yım. Yüksek tahsilimi Harvard ve MIT Üniversiteleri'nde yaptıktan sonra 1958'de İran'a geri döndüm. Burada yirmi yıl öğretim üyeliği yaptım. 1984 yılından beri Georgetown Üniversitesi'nde İslâm Bilimleri hocalığı yapıyorum. İslâmiyet'e bir din olarak yaklaşan çeşitli kitaplarım yayınlandı, kanaatimce, bunlar arasında en ünlüsü *İslâm'da İdealler ve Gerçekler*'dir. (*Ideals and Realities of Islam*) Bunların yanısıra İslâmî bilimler, İslâm felsefesi ve İslâmiyet'in modern bilimler ve Batı uygarlığıyla karşılaşması üzerine de yazılar yazdım.

■ *Bir bilim adamı olarak, sizce, yeniden birliği (vahdet) sağlamak için gerekli temel şartlar nelerdir? Bu başarılmadan İmam Mehdi'nin gelmesini beklemek zorunda mı kalacağız?*

*Bu görüşme Vâsıf Asgar tarafından yapılmış ve Q News dergisinin 6.01.19[illegible] tarihli sayında yayınlanmıştır.

■ Nihaî birliğin (Tevhid) kolayca başarılabileceğine inanmıyorum. İslâm tarihi boyunca Arap dünyasındaki birliğin yalnızca Hazret-i Muhammed (S.A.V.) gibi bir zat tarafından sağlanması oldukça anlamlıdır. Öte yandan, belli sınırlar dahilinde bir birliğin sağlanması her zaman mümkündür. Bunun için atılacak ilk ve en önemli adım İslâmiyet'le ilgili yorumlarımızı biraz daha genişletmektir. Kelime-i şehadeti zikreden, Kur'ân-ı Kerim'in Allah'ın kelamı olduğuna inanan ve namaz, oruç ve hac vb. gibi İslâmî ibadetleri inkâr etmeyen herkesi müslüman olarak kabul etmeliyiz. Gerek tembellik, gerekse aldırmazlık yüzünden bu ibadetleri yerine getirmeyenler bile müslüman olarak kabul edilmelidir. Bunun yanısıra, mü'minler arasındaki kavgalar da sona ermelidir. İslâm tarihi boyunca dinî ilkeler, hatta kelime-i şahadetin anlamı, Kur'ân-ı Kerim'deki çeşitli âyetlerin farklı anlamları ve Hazret-i Muhammed'in ve haleflerinin siyerleri hakkında bile çok çeşitli yorumlar yapılmıştır. Kısaca, İslâmiyet'in ortaya çıktığı ilk yüzyıllarda da bugün bizim tartıştığımız sorular ve benzerleri, insanları meşgul ediyordu. Bütün bunlara rağmen, İslâmiyet, içerisinde çeşitli ögelerin kaynaştığı bir uygarlık olarak bugüne değin varlığını sürdürdü. Bu yüzden, tek bir doğru yaratmaya çalışmamalıyız. Zaten böyle bir şeyi gerçekleştirmek de imkânsızdır. Örneğin, hiçbir zaman malikîleri hanefî veya şiîleri sünnî yapamazsınız. Bize gereken şey kelime-i şehadete dayanan tevhid anlayışını yeteri kadar genişletmek ve yukarda bahsettiğim vecibelerin yerine getirilmesi şartıyla, hiç kimseyi akîdeler ve öğretiler doğrultusunda dışlamamak. Böyle bir temele dayanarak, etrafımızdaki duvarları biraz genişletmeliyiz. Zaten bu duvarların çoğu dinî değil, kültürel esaslara dayanmaktadır. İlginç olan nokta, İslâm dünyasının dışında yaşayan müslümanların içinde yaşayanlara göre bunu yapmak için daha fazla şanslarının olması. Müslüman olmak kavramıyla ilgili hem fiziksel hem de entellektüel değerlendirmelerinizi genişletmek ve bir yakınlık ve kardeşlik duygusu aşılamak, sizin gibi İslâm dünyasının dışında yaşayan müslüman insanlar için çok daha kolay. İlk planda atılması gereken

pratik adımlar bunlar. Ancak yapılması gereken şeyler bununla bitmiyor. Daha henüz kalbimizde ve aklımızda yer almadığı için atılamayan daha birçok adım var. Örneğin, merbutiyet (bağlılık) meselesi var. Kime bağlılık göstermek gerekir?

Sadece Allah'a bağlılık göstermek gerekiyorsa, politik otorite meselesini nasıl hallederiz? Aynı şekilde bir politik otoriteye bağlılık göstermek gerekiyorsa, hangisine ?

Bütün bu sorular Batı'nın milliyetçilik anlayışının İslâm dünyasına empoze edilmesiyle iyice çetrefilleşti. Bunun sebebi ise, daha önce bahsettiğim türdeki temasların daha da zorlaşması. Örneğin, Osmanlı ile Safevîler arasında savaş olsa bile, vize veya pasaport gibi formalitelerle uğraşmadan, kolaylıkla İstanbul'dan Irak ve İran'a gidebilirdiniz.

Aslında bu tür hareketler Fransız İhtilali'nin bir sonucu olarak ortaya çıkan Batı milliyetçiliğinin İslâm dünyasına empoze edildiği geçen yüzyıla kadar devam etti. Günümüzde ise artık bu tür bir milliyetçilik İslâm dünyasındaki politik gerçekliğin bir parçası haline geldi.

Her zaman bir İslâm birliğinden bahsederiz. Ancak şunu da unutmamalıyız ki, İslâm dünyasında bin tane teşekkül var ve bir vakıa ile yüzyüze geldiklerinde bunların koca bir sıfırdan farkı kalmıyor. Bu acı gerçeği görmek için yalnızca Bosna meselesine bakmanız yeterli.

Kısaca, sorun insanların kalp ve zihinlerinde yatıyor. Hasılı, bu sorunun halledilmesi için, insanların kalp ve zihinlerinin, mütefekkirler, aydınlar ve tüm İslâm dünyasını kucaklayacak kadar âlicenap ve şefkatli yani bağnaz olmayan ve sesini duyurmak isteyen insanların sabırlı çabalarıyla adım adım değiştirilmesi gerekiyor. Eğitim yoluyla da bu değişikliğe katkıda bulunmamız ve insanlara Dârü'l-İslâm diye bir kavram olduğunu göstermemiz gerekir. Ortadoğu'da yaşayan bir çocuğa, gittiği okulda Endonezya'dan çok Fransa, Endonezya'daki bir çocuğa ise Yemen'den çok Hollanda hakkında

bilgi verilir. Tabiî ki bu durumu değiştirebiliriz, ancak bu da politik irade meselesinde düğümleniyor, ki birlik (vahdet) için çalışmak isteyenlerin çoğunun elinde böyle bir güç henüz yok.

■ *İslâm dünyası dışında yaşayanların ümmeti birleştirmek için daha fazla sorumluluk ve şansa sahip olduklarını belirttiniz. Sizce sekülerizasyonun Batı'daki yaşayan müslümanların elini kolunu bağlaması yüzünden bunların bu dönüşüme yarardan çok zararı olmaz mı?*

■ Aslında ikinci problem bu. Dış baskı yüzünden eliniz kolunuz bağlanmış olabilir, fakat yine de güçlü bir birliğe sahip olabilirsiniz. Avrupa'daki yahudilerin bu kadar birbirine bağlı ve birlik halinde olmasının sebeplerinden biri dış baskıdır. Bu baskı, eski yaptırımını kaybettiği anda, aralarındaki bağlılık da ister istemez zayıflayacaktır. Bu insan tabiatına has bir özelliktir ve müslümanların da diğer insanlardan bir farkı yoktur.

Sekülerizasyona karşı koymak meselesine gelince, bu ayrı bir konu. Aslında bu o kadar önemli bir sorun ki, hayatımın büyük bir bölümünde buna cevap bulmaya çalıştım. Herşeyden önce bunu entellektüel bir sorun olarak değerlendirmek gerekir. İslâm dünyası sadece iradesini değil, tüm zekâsını, slogan yeteneğini ve hissiyatını modern dünyanın hatalarını okumaya harcamalı ve iktidar karşısında şaşkına dönmemeli. İktidar karşısında boyun eğmek insanın doğasında vardır. İnsanlar iktidara çok fazla saygı gösterirler. İktidar yalan bile söylese saygı göstermeye devam ederler, çünkü sekülerizasyonun arkasında askerî ve ekonomik güç vardır. Müslüman dünyası, Hint dünyası ve Doğu Hıristiyanlık dünyasındaki insanlar onu teskin etmek için geri çekilecektir. Öte yandan, biraz zekâya sahip herkes modern dünyanın yıkıldığını ve Rönesans'tan sonra ortaya çıkan laik toplumlarda büyük çatlaklıklar olduğunu görebilir.

Modern toplumlara yönelik sayısız eleştiriler yapıldı. Bu yüzden, atılacak ilk adım çok güçlü olan laik dünya karşısında hiçbir şey yapılamayacağını düşünerek ümitsizliğe düşmemektir. Laik

toplum, diğer toplumlara kendini tanıtırken zayıflığını ustaca gizliyor. Somut bir örnek verirsek, Amerika'daki şehir merkezlerinde yer alan fakir mahalleleri iyice dejenere olmuştur. Onbir yaşındaki çocuklar yedi yaşındakileri öldürüyor. Daha önceki dönemlerde benzer bir olay yaşanmamıştır. Öte yandan, Batı kültürü Asya veya Afrika'daki bazı ülkelere sunulurken, dünyanın en başarılı toplumu olarak tanıtılıyor. Tabiî ki mevcut problemlerinden kesinlikle bahsetmiyorlar. Sekülerizasyon, mantık ve akıl yoluyla da analiz edilip eleştirilebilir. Günümüz Müslüman dünyasında aydınları İslâm-dışı dünya görüşünden etkilenmeyen herhangi bir müslüman topluma rastlamak mümkün değildir.

Genç müslümanların, İslâm dünyasında dünyaya gelmelerinin sebebinin kader olduğunu farketmesi gerekir. Sizin de Karaçi'de değil de burada (Londra'da) bulunmanızın sebebi Allah'ın iradesiyle ilgilidir. Bir müslüman olarak buna inanmak zorundasınız. Eğer Allah sizi buraya koyduysa, mücadele etmenizi istiyor demektir. Burada yaşayan genç bir müslümanın daha fazla imkânları olmasına rağmen, daha fazla da problemi var. İlk olarak, dinin inkârı demek olan sekülerizasyona göğüs germek zorundadır. Fakat aynı zamanda dinini yalnızca pratik olarak değil, tam bir îmanla yaşama konusunda daha geniş bir serbestliğe sahiptir. Burada hiç kimse sizi bu hakkınızdan mahrum etmez. Bunun yanısıra, burada kaynaklara kolaylıkla ulaşarak, Batı hakkında daha derin bir bilgiye sahip olabilirsiniz. Daha da önemlisi, Allah burada yaşadığımızı ve genç bir müslüman olarak Batı'da daha fazla zorluklarla karşılaştığımızı biliyor. Kısaca, zor bir ortamdaki küçük bir adım, rahat bir ortamdaki önemli bir adımla eşdeğerdir.

Bunun yanısıra, batıda varolan Müslüman cemaati çeşitli çözüm yolları sunuyor ve yazılarla yardımcı olmaya çalışıyor. Bu yüzden genç bir müslümanın "İslâmîyet'i reddettim, çünkü kendimi yalnız hissediyorum, düşünemiyorum, bana yol gösterecek kimse yok" gibi bir mazereti öne sürmesi için geçerli hiçbir sebebi yok.

Bunun gerçek sebebi îman eksikliğidir. Kıyamet günü Allah bu mazeretini kabul etmeyecektir.

Kanaatimce, bir insanın mevcut İslâm literatüründen faydalanarak, İslâm kültürü, İslâm entellektüel mirası ve geleneklerini iyice öğrenmek ve yalnızca dünyanın en büyük dinine değil, aynı zamanda en köklü kültürlerinden birine ait olmakla övünebilmesi için kalbinde îman nuru olması gerekir. Bu tür bir izzet-i nefis geliştirmek hayatî bir zorunluluktur.

■ *Yani, İslâm tarihini öğrenmek önemli bir çözüm yolu.*

■ Evet, gerçekten çok önemli bir çözüm yolu. Geçen yüzyıldaki İslâm cemaatinin liderlerinden çoğunun gençliğe yaptığı en büyük zararlarından biri, İslâm tarihini yanlış, anlamsız, yararsız ve laik fikirlerle hemen doldurulacak küçük bir boşluk olarak tanıtarak küçümsemekti.

■ *Gençliği kurtarmaktan, özellikle laik ideal ve fikirlerin etkisinden kurtarmaktan bahsediyorsunuz. Sizi 'A Young Muslim Guide To The Modern World'* adlı yeni kitabınızı yazmaya sevkeden temel sebep nedir ?*

■ Evet. Yazarlığın yanısıra öğretmenlik de yapıyorum. 22 yaşımdan, yani Harvard Üniversitesi'nde öğretim asistanı olduğumdan beri üniversite hocalığı yapıyorum. Gelecek yıl 62 yaşına basacağım. Hocalık yaptığım bu uzun zaman zarfında Arap ve İranlı'dan tutun da ABD'deki yeni müslümanlara kadar her milletten müslüman gençleri yakından tanıma imkânı buldum. Yazdığım kitapların çoğunun dilinin oldukça ağır olduğunun farkındayım. Daha çok felsefe, bilim ve teoloji gibi felsefî konular hakkında yazıldığı için belli bir entellektüel seviyenin üzerindeki kesime hitap ediyor. Zaten bu kitaplardaki temel kaygım oryantalistlerin, misyonerlerin

* *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, Trc. Şehabettin Yalçın, İz Yay. 1995.

ve diğer grupların İslâmîyet'e karşı yönelttikleri suçlamaları cevaplandırmaktı. İkinci amacım ise İslâmîyet'in entellektüel geleneğini çağdaş bir dille yazarak öğrencilere, aydınlara sunmak ve müslüman entellektüel grubun daha geniş bir kesimine ulaşmasını sağlamaktı.

Sözünü ettiğiniz kitabı ise, hem İslâmî konularda gençlere rehber olması hem de onların modern dünyayı İslâmî bir bakış açısıyla değerlendirebilmelerini sağlamak üzere yazdım. Bu yüzden de, dilinin daha sade ve anlaşılır olmasına özen gösterdim. İslâmîyet'i Batılı gözüyle değerlendiren yüzlerce kitap var. Oryantalistler Kur'ân-ı Kerim'in ne olduğu, Hazret-i Muhammed'in kim olduğu ve İslâm tarihi vb. gibi konuları bize öğretmeye çalışıyor. Öte yandan, böyle bir işe girişen müslüman sayısı parmakla gösterilecek kadar az. Bu yüzden, Batı'yı kendi bakış açılarıyla anlamakta pek başarılı olamadılar. 19. yüzyılın ünlü düşünürleri Cemalleddin Afganî ve Muhammed Abduh zamanında Batı dünyası ve kültürü hakkında yorumlar yapılıyordu, ancak bu dünya hakkındaki bilgileri çok yüzeyseldi. Yalnızca Muhammed İkbal Batı'yı gerçekten tam mânâsıyla tanımış ve kavramıştı ama Onun da İslâmî konularda derin bir bilgisi yoktu. Görüldüğü gibi, bizde batı felsefesi, bilimini anlayan ve dinin gelişimini İslâmî bakış açısıyla değerlendiren çok az düşünür vardır.

Burada ilginç bir noktayı belirtmek istiyorum. Müslüman gençlere hitaben yazmama rağmen, Amerika'da kitabımı okuyan bir çok yahudi ve hıristiyan öğrenci oldu. Bunlardan çok olumlu cevaplar aldığımı söyleyebilirim.

■ *Oryantalizmin meydan okumalarına karşı müslüman düşünürlerin gösterdikleri tepki sizce ne derece başarılı olmuştur ?*

■ 19. yüzyılın sonundan, İkinci Dünya Savaşı'na kadar olan zaman zarfında müslüman düşünürlerin gösterdiği tepkileri ikiye ayırabiliriz : Bir tarafta oryantalizmi tamamen gözardı ederek, onu inkâr

eden bir ulema sınıfı vardı, diğer tarafta ise bu eleştirileri tamamen kabul eden modernize müslümanlar vardı. Tabiî ki, bunlar Kur'ân-ı Kerim'in Allah'ın kelamı olduğuna hâlâ inanıyorlardı, fakat oryantalistlerin hadis ve sünnet konusundaki eleştirileri, özellikle Pakistan ve Hindistan'daki yenilik taraftarı müslümanlar tarafından benimsendi. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemlerde ise müslüman bilim adamları oryantalistlerin çalışmalarını ciddi bir şekilde okumaya başladılar ve yöneltilen eleştirilere İslâmiyet'e uygun cevaplar bulmaya çalıştılar. Ancak bütün eleştirilerin cevaplandırıldığını söylemek için henüz çok erken.

Günümüzde ise, batının Oxford gibi sayılı üniversitelerinde İslâm bilimleriyle ilgili çalışmalar yapan pırıl pırıl genç bir müslüman nesil var. Aslında, burada onlara İslâmîyet'in mümkün olan en kötü tanıtımı yapılıyor. Bir yüzyıl öncesinden bile çok daha kötü. İngiltere'de Arberry, Nicholson ve Gibb gibi en ünlü oryantalistlerin bile en azından İslâmîyet'e karşı biraz saygıları vardı. Şimdi ise, Hazreti Muhammed adında birinin hiç yaşamadığını ileri süren ve kesinlikle İslâmîyet'e karşı bir düşmanlıklarının delili olarak inanılmaz iddialar ortaya atan bir grup yazar var.

Ancak, burada yaşayan müslüman gençlerin benim gibi bilim adamlarının verdiği cevapların bazılarını araştırma imkânı olduğunu da söylemekte fayda var. Bunun için bilim metotlarını öğrenerek, kendilerine öğretilenlerle beyinlerinin yıkanmasına engel olmalılar. Bu işi başarmak onların kendi çabalarına bağlı. Kaçınılmaz olarak her birkaç yılda bir yeni bir şeyler ortaya atılacak. Meselâ şu günlerde Batı'da moda olan görüş Derrida gibi kişilerin liderliğindeki "deconstruction" görüşü. Bu görüşü İncil'e uyguluyorlar, bundan sonra ise Kur'ân-ı Kerim'e uygulayacaklar. Bu yüzden her zaman yeni cevaplar bulmak zorundasınız. Uygarlığın objektif bilgiye dayanarak, ki bu kesinlikle bir saçmalıktır çünkü bilgi objektif değildir, yargılama hakkına sahip olamayacağı bir kultür seviyesine erişene kadar bu durum devam edecektir. Şu anda yaptığı şey ise,

özel bir akıl ve rasyonalist anlayışını diğer kültür ve uygarlıklardaki kutsal öğretiler üzerinde uygulamak. Karşılarındakinin her zaman pasif olmasını istiyorlar, bunun tam tersi olsa rahatsız olurlardı. Müslüman dünyasından bir kişinin sekülerleşme ve laiklik aleyhinde birşeyler yazdığı zaman hemen fundamentalist veya gerici olarak damgalanmasının sebebi de budur.

■ *Sizin dışınızda, Oryantalizm'e karşı yapılan mücadelede ön saflarda yer alan başka hangi bilim adamları var ?*

■ Her ikisi de birkaç yıl içinde ölen Fazlur Rahman ve İsmail Farukî'nin önemli katkıları oldu. Fazlur Rahman benden çok daha fazla yenilik taraftarı olmasına rağmen, oryantalistlerin hadisle ilgili eleştirilerini kabul etti. Ben ise bu eleştiriyi reddettim. Bana göre, Sünnî dünyasında Buharî ve Tirmizî'nin dercettiği hadislerin ve Şiî dünyasında ise Kütüb-ü erbaâ'nın Hazreti Muhammed'in hadisleri olduğunu kabul eden geleneksel ve meşru görüş daha doğrudur.

Bu konuda hâlâ aynı görüşteyim. Ancak, hem Fazlur Rahman hem de İsmail Farukî, Kur'ân-ı Kerim'le ilgili eleştirilere gerçekten iyi cevaplar verdi. Günümüzde ise, İslâmîyet'in kâinat, doğa ve bilime bakış açısı konusunda çok iyi çalışmalar yapan ve İslâmî bilim felsefesine karşı yapılan eleştirilere tepki gösteren genç bir nesil var. Meselâ bunlar arasında Malezya'lı Profesör Osman Bakar'ı sünnetin sahihliğini inkâr eden Schact ve Goldziher'e karşı bir cevap yazan Pakistan'lı Dr. Yusuf'u ve daha birçok ismi sayabiliriz, ancak daha önce de söylediğim gibi bu görev henüz tamamlanmış değildir.

■ *Kitaplarınızda hemen hissedilen ve kitabı baştanbaşa kaplayan çok güçlü bir manevî akım var. İslâm tarihi boyunca İslâmiyet'in kalbinde yer alan Sufizm'in günümüz modern müslümanları tarafından arka plana atılmasının sebebi sizce nedir ?*

■ Aslında sorunun cevabı "modern" kelimesinde gizli. Hem modern olup hem de Sufizm'i tam anlamıyla anlamak mümkün değil-

dir. Sufizm yalnızca İslâm'ın kalbinde yer almamış, aynı zamanda onun koruyucusu, bekçisi olmuştur. Örneğin, Modernizm'in etkisi altına girmeye başlayan 19. yüzyıl Mısır'ında en büyük tepkiyi kimler göstermiştir ? Tabiî ki sufiler. Bu yüzden de modernizm taraftarları tarafından gerici, tembel vs. olmakla suçlanmışlardı. Kısaca, cevap bu tür bir tavırda yatıyor. İslâmiyet adına bu dünyanın maddeciliğini benimseyen bir çok modernizm taraftarı var, Kur'ân-ı Kerim ve hadisler ise bu dünyadan çok daha iyi olan öteki dünyayla ilgili bilgilerle dolu. Ne yazık ki, bu unutulmuş. Durmadan İslâm'ın bu dünyaya, Hıristiyanlık'ın ise öteki dünyaya yönelik bir din olduğunu okuyup duruyoruz. Sufizm öteki dünyayı ön plana çıkardığı için ayıplanıyor. Bunu yapanlar da seküler-dünyevî bir hale gelen modernizm taraftarları. Bunların İslâmiyet'e bağlılığı daha çok kültürel. Bunlar günde beş vakit namazlarını kılıp, dua edebilirler ama kalpleri başka yerlerde olduğu için tam bir teslimiyet içinde olamıyorlar. Bu yüzden de eleştirmeye başlıyorlar. Konuya tarihi açıdan yaklaşırsak, karşımıza iki sebep çıkar. 18. yüzyılda (Hicrî 12. yüzyıl) İslâm dünyası bir tür uyuşukluk içindeydi. İslâm medeniyetinin Abbasilerle gerilemeye başladığına inanmıyorum. Bu saçma bir görüş. Doğru olsaydı, daha sonraları Taç Mahal'ı, İstanbul'daki görkemli anıtları inşa etmek mümkün olmazdı. 17. yüzyılda bile İslâm medeniyetinin dünyanın birçok yerinde hâlâ varlığını hissettiren güçlü bir medeniyet olduğu gerçeği gözardı ediliyor. İslâm dünyasının esas olarak kan kaybetmeye ve dinamizmini yitirmeye başlaması 18. yüzyılda başlar. Aslında 18. yüzyıldaki gerileme ve uyuşukluk yalnızca İslâm dünyasına değil, Çin'in Konfüçyüs medeniyetinden Hindu Hindistan'a kadar yayılan bir salgın hastalıktır. Herkes bunun sadece İslâmiyet'e has bir hastalık olduğunu düşünüyor. Ancak bu doğru değildir. O dönemde, İslâm dünyasıyla birlikte, Batı ve Japonya hariç, bütün dünya bu uyuşukluğa dalmıştır. Kimse bu hastalıktan kaçamamıştır. Tuğla işçisinden müderrise, vezirden sufilere kadar herkes bundan nasibini al-

mıştır. O dönemde, meselâ benim bildiğim kadarıyla Nadir Şah dışında büyük bir askerî lider bile yetiştirememememiz tesadüf değildir.

Sonuçta, neler olduğunu anlamak ve Müslüman dünyayı yenilemek üzere bir kıpırdanma oldu. Burada iki türlü tepkiden bahsedebiliriz. Birinci tepki Suudi Arabistan'daki Vahhabî hareketiyle başlar. Muhammed Abdulvahhab ve öğrencileri tarafından başlatılan bu hareketin amacı İslâmiyet'in ilk dönemlerindeki basit bedevi hayatına geri dönmekti. Burada dikkat çekici nokta İslâm tarihinin ondört yüzyılını ve İslâm sanat ve felsefesi mirasını reddetmeleridir. Özellikle Sufizm'e karşıydılar. Sufizm'i miskinlik ve öteki dünyaya çok fazla önem vermekle suçluyorlardı. Diğer tepki ise, Vahhabîlere tamamen karşı olan taraftarlarından geldi. Her ikisinin keşiştiği tek nokta Sufizm karşıtlığıydı. İkinci gruba göre, sokaktaki dervişler İslâm'ın faal olmasını engelliyorlardı. Dinamizmin fazileti ön plana çıkarıldı. Tabiî ki, insanlar dinamizmin Sufizm'de de var olduğunu unutuyordu.

Safevîler gibi önemli hanedanlıklar yaratan ve düşman istilasına karşı direnenler hep sufilerdi. İslâm'ı Malezya, Endonezya, Afrika ve Anadolu'ya götüren, eşi benzeri görülmemiş baskı ve katliamlara rağmen eski Sovyetler Birliği'nde İslâm'ı ayakta tutan da Sufiler olmuştur. Nakşibendî tarikatı olmasaydı, Tacikistan ve Özbekistan'da İslâmiyet olabilir miydi ? Kısaca, insanlara tamamen yanlış ve çarpıtılmış bir hikâye sunulmuştur. Ne yazık ki, İslâm dünyasında en etkili iki görüş yukarda belirttiğimiz iki tepkiyi savunanların görüşleridir. Bir yandan, Vahhabî yorumuyla bağlantılı petrol, bu hareketin Arabistan dışında güçlenmesini sağladı. Öte yandan, modernizm taraflarları Batı'ya tutunmak istediler, ancak buna da en büyük direniş sufilerden geldi. Kemal Atatürk'ün başa geçer geçmez birçok sufiyi öldürtmesinin sebebi budur. Bunlar tüm kalpleriyle Hazreti Muhammed'in sünnetine uygun olarak yaşamak istiyorlardı. Bu özlemi sadece sözle ifade etmediler, gerçekten yaşadılar. Hazret-i Muhammed'in ahlâkıyla ahlâklanmak istediler. Bütün

gün boyunca Allah'a dua ve ibadet eden onlardı. Hat gibi birçok İslâm sanatı onlar tarafından geliştirilmişti.

Bunlar sebepleri. Ancak, kanaatimce, herşey yavaş yavaş değişmeye başlıyor. Otuz yıl öncekine göre bu gün daha iyi bir durumdayız. Şimdiki genç nesil yukarda bahsettiğim tavırları takındıklarında, atalarımızın bıraktığı mirasın en değerli parçalarını kaybettiğimizi farketmeye başladılar.

■ *Amerikan kültürü, bünyesindeki yabancıları çok kolaylıkla eritir. Buradaki müslümanlar, Müslüman kimliklerini kaybetmek gibi bir tehlikeyle karşılaşıyorlar mı ?*

■ Bu şart değil. Bir Amerikan sosyoloğu, Amerika'nın içinde hiçbir şeyin kaynaşmadığı bir erime potası olduğunu söylüyor. Bir açıdan, evet. Müslüman çocukları kot pantolon giymek, kulaklarına küpe takmak ve saçlarını kabarık yapmak istiyorlar. Dinî eğilimleri süpüren popüler kültür, tabiî ki, onlara çekici geliyor. Bu duş almaya benziyor. Ancak sonuçları açısından tamamen olumsuz, çünkü gencin, ruhsal disiplini kaybetmesine sebep oluyor. Birkaç saat yüksek sesle müzik dinlemek bile bunun için yeterli, çünkü kısa bir süre sonra daha önemsiz ihtirasların aleti oluveriyorsunuz. Uyuşturucu, gayri meşru cinsel ilişki ve diğer birçok olumsuz şeyin bu kültürün bir parçası olması tesadüf değildir. Bu bilinen bir gerçek ve inkâr edemezsiniz. Bu tür zararlı şeyler diğerleri kadar müslüman çocukları da tehdit ediyor. Fakat Amerika'nın başka bir yüzü daha var. Bir çocuğa okula başlamadan kısa bir zaman önce nereli olduğu sorulur. Çocuk Norveç'liyim diyebilir. Burada önemli olan insanların Amerika'da çok köklü bağlarının olduğunu düşünmesidir. İrlanda'dan gelen Amerikalılar İrlanda Amerikalıları olduklarını, İtalya'dan gelenler de İtalyan Amerikalıları olduklarını söylerler. Birinci nesil kendini asimile etmeye çalışır, ikinci nesil ise kendi anadilini, örneğin Urduca, konuşmak istemez. Ancak, yaşlanmaya başladıkça kendi kimliklerini aramaya başlarlar. Kendi çevremden bir örnek vereyim. Amerika'daki kuzenlerim bütün nasihatlerime

karşın çocuklarına Farsça öğretmediler ve bu yüzden çocukların Fars ve İslâm kültürü hakkında çok yüzeysel bilgileri vardı. Şimdi ise aynı çocuklar üniversitede oraya buraya koşturarak Farsça hocası bulmaya çalışıyorlar ve İslâm hakkında daha fazla bilgi öğrenmek için İslâm topluluğuna katıldılar. Bu Amerika'da çok önemli bir gerçektir. Bu yüzden, diğerleri kadar kötümser değilim ve İslâmîyet'in Amerika'da kimliğini koruyabileceğine inanıyorum. Bu bir cihat olacak ve bunu başaracağımıza inanıyorum.

■ *Geçenlerde ISNA kongresindeki hengameyi gazetelerden okuduk. Bu olaydan ne aldınız?*

■ Evet, çünkü 6.000 kişi beklenmesine rağmen 20.000 kişi katıldı. Bu inanılmaz bir ilgiydi. Tıpkı herkesin dirileceği ve dünyanın her yerinden insanın biraraya toplanacağı mahşer günü gibiydi. Pakistanlı'dan mavi gözlü sarı saçlı İskandinavyalı'ya kadar farklı etnik kökenlerden gelen herkes oradaydı. Allah'ın yarattığı evrenin inanılmaz bir mikrokozmosu gibiydi. Müthiş bir heyecan, şevk ve inanılmaz bir ilgi vardı. Beni yüreklendiren de bu oldu. Yüreklendirdi, çünkü çok kalabalık olmasına rağmen çok iyi organize edilmişti.

■ *Çok yoğun çalışan bir insansınız. Bu yüzden epeyce zorluk çekiyor olmalısınız. Zamanınızı değerlendirirken, nelere öncelik tanıyorsunuz?*

■ Bu çok güzel bir soru. Yoğun çalışmalarım yüzünden vakit darlığı çektiğim konusundaki tespitinizin ne kadar doğru olduğunu bilemezsiniz. Birçok yerden makale yazmam, konferans ve seminerler vermem konusunda yığınla teklif geliyor. Bunun yanında öğretmenlik yapmak, para kazanmak zorundayım. İlgilenmem gereken bir ailem ve Huzuru İlâhî'de ibadet etmek gibi dinî mesuliyetlerim de var. Özel yaşantımı ve dinî mesuliyetlerimi bir kenara koyarsak, benim için ilk öncelik taşıyan görevim öğretmenlik yapmak. İyi bir öğretmen olmaya çalışıyorum ve geçimimi de bu meslekten sağlıyorum.

Öğrencilerimden çoğu belli alanlarda çok önemli mevkilere geldi.

İkinci derecede önem verdiğim konu yazı yazmak. Hâlâ zamanım büyük bir bölümünü yazı yazmaya harcıyorum. Örneğin, Endülüs'lü ünlü sufi İbn Arabî'yi 1964 basımı *Üç Müslüman Bilge** adlı kitabımla Batı dünyasına tanıttım. Günümüzde İbn Arabî konusunda otorite kabul olarak edilen Dr. William Chittick benim eski öğrencilerimdendi. Mükemmel derecede iyi bir bilim adamı ve ondan çok memnunum. Bu da demektir ki, artık İbn Arabî hakkında daha fazla bir şey yazmama gerek kalmıyor ! Benimle çalışan Osman Bakar da bilim felsefesi üzerinde uzmanlaştığı için bu konuda da daha az yazı yazabilirim. İşin sırrı kimin neyle ilgilendiğini takip etmek ve neyin yapılması gerektiğine karar vermek.

Makaleleri de ilmî açıdan ciddi konulara değinen ve uzun araştırma ve zaman gerektirenler ile popüler müslüman dergilerine yazılanlar olmak üzere ikiye ayırıyorum. Konferanslara da devam ediyorum, ancak bunları azaltmam gerekiyor, çünkü daha vermem gereken en azından on tane önemli konferansım var.

Bunun yanısıra, Müslüman dünyasının daha geniş bir kitlesine ödemem gereken borcum var. Bu yüzden zamanımı her müslüman ülkeyi en az bir kez ziyaret edecek şekilde ayarlamaya çalışıyorum. Çok faal ve Müslüman dünyasının önemli bir parçası olduğu için özellikle Malezya'yı daha sık ziyaret etmem gerektiğini düşünüyorum.

■ *Sohbetimizi İslâm ümmetinin neye öncelik tanıması gerektiği sorusuyla noktalayabilir miyiz ?*

■ İmanı korumaya öncelik tanınmalı. Bu her şeydir. İman Allah'tan gelir, ama onu korumak bizim sorumluluğumuzdur. Gücümüz, ekonomik bağımsızlığımız, bağımsız bir eğitim sistemi, politik bağımsızlık, kısaca İslâmîyet'i korumak için gerekli herşey önce imanla başlar.

Çev: Aysel Danacı

* Bkz. trc. A. Ünal, İnsan Yayınları, 1988.

10

Tabiat ve insan üzerine*

■ *Modern insanın tabiata bakış açısını değerlendirir misiniz?*

■ Bugün modern insan dünyanın bütün kıtalarında yaşıyor, fak modernite batıda başladı ve modern insanın doğaya bakış açı hakkında söylemem gereken şey, aslında modern batı insanıyla ilg lidir. Modern Japon veya Hint yahut Türk yahut da Mısır insanı i ilgili değildir elbette.

Çünkü kendilerini modern olarak tanımlayan kimselerin ka larında bile, eski geleneklerin kalıntılarının bakî kaldığı bazı baş bakış açıları mevcuttur. Modern batı insanına kalırsa, onun tabi bakış açısı hemen bütünüyle, 17. yy. rönesansı ile varlık alanına g len iki temel saik tarafından belirlendi. Birincisi, sadece insanın ziki ve en iyi ihtimalle duygusal ihtiyaçları için kullanılması ve h landıkları herşeyi onunla yapabilsinler diye tamamen insanoğl nun hizmetinde tutulması amacıyla, tabiatın statüsünün, bütün haî manevî keyfiyetinden mahrum edilmiş bir gerçeğe ve bir nes

*Bu söyleşi Efdal Orhan tarafından yapılmış olup *İlim ve Sanat*, 37, 1993, s. 12'de yayınlanmıştır.

ye düşürülmesidir. Ve elbette buna, 19. yy.'da mekanistik dünya anlayışında görülen belirli değişime rağmen 20. yy.'da hâlâ baskın olan 17. yy. biliminin ortaya attığı, mekanistik tabiat anlayışı da eklenmelidir.

Yani bu kusurlu günah dünyası nihayette, kendi içimizde insan küçük evrenini göreceğimiz manevî ve psikolojik unsurlarından mahrum âdeta büyük bir makinadır. İkinci unsur, insanı, hem Allah'tan hem de tabiattan nihayette bağımsız ve bu yüzden, onu kendi isteği veya tabiat hakkındaki düşüncesi yahut ihtiyaçları ya da kendi etrafındaki dünyayı nasıl idare edip düzenlemesi gerektiğine göre, tabiat üzerinde bağımsız bir fail vazifesini üstlenebilen müstakil bir varlık olarak tahayyül eden, Rönesans'ın getirdiği hümanizmdir.

■ *Batı biliminde tabiatın sahip olduğu yer hakkındaki görüşleriniz neler?*

■ Batı bilimi tabiî bilim oluşu çerçevesinde konuşur ve gerçekte tamamen tabiat üzerine deneye dayanır. Fakat olduğu haliyle gerçek tabiat değil, aksine laboratuara getirilen ve sınırlı şartlar altında deneye tabi tutulan parçalanmış tabiat daima. Bu yüzden bütün batı bilimi, bizatihî kendi terimleri üstüne kurulu tabiatla ilgisi olmayan, tam tersine, modern astrofizik alanında söylememiz gerektiği gibi, üzerine ya kendi kavramsal çerçeve çalışmasını yüklediği veya meselâ belirli fiziksel yasalar uyarınca tabiatın sırları olarak istismar ve taksim edilmiş, fakat bir bütün olarak tabiata hakim olan topyekün uyum ve rabıtaya tamamen kapalı bir tabiatla ilgilidir.

Öyle ki, paradoksal olarak bir kimse, batı biliminin bütünüyle tabiata dayanması ve onu ilgili olduğu tek gerçeklik saymasına rağmen, tabiatın, hem doğu hem de batıdaki geleneksel felsefe içinde yeralan dinî ya da felsefî anlamda gerçek tabiat olmadığını, fakat nicelik olarak ölçülebilen ve gerçekte batı bilimi tarafından tasnifi temeline dayanan şartlar altında tahlil edilebilen, tabiatın fiziksel görünümleri olduğunu söylemek zorundadır.

■ *Mevcut çevre problemleriyle Rönesans'ın tabiat anlayışı arasında ne ölçüde bir bağlantı var?*

■ Ben, Rönesans dönemindeki tabiat anlayışıyla halihazırdaki çevre problemleri arasında çok büyük ilişki olduğuna inanıyorum. Fakat belki ondan da önce, başka yerlerde, özellikle *İmân ve Tabiat* adlı kitabımda ifade ettiğim gibi, Avrupa Ortaçağı ve daha erken dönemiyle bağlantılıdır. Hıristiyanlık, Batı dünyasına geldiğinde, ruh ve aklın özellikle iki hastalığından elem çeken medeniyet bütününü korumak zorundaydı; onlardan biri rasyonalizm, diğeri naturalizmdi.

Bu yüzden, ortodoks teoloji bir yana, özellikle Batı'daki erken Hıristiyan teoloji, tabiatın manevî anlamını vurgulamayan bir teoloji geliştirdi. Bununla birlikte, Rahip Maximos ve Duns Scotus Erigina'da gördüğümüz gibi, Ortaçağ Batı filozofları ve teologlarının belirli bir kesimi arasında tabiatın teolojik yorumu hâlâ gündemdeydi. St. Thomas Acquines ile Hıristiyan teolojisinin Aristotelizasyonuyla, bu erken Hıristiyan tabiat anlayışından bir adım uzaklaşıldı, fakat St. Thomas, duyulardaki biçimlerin gerçekliğine yaptığı vurguyla tabiatın, salt kemmiyet ve madde olarak görülmesine engel oldu. Ortaçağ Avrupası'nın tabiatla ilgili bakış açısından modern biliminkine doğru yaşanan değişim evvela 17. yy.'da görüldü. Bu değişimde Rönesans çok önemli bir rol oynadı. O, gerçekte Ortaçağla modern çağ arasındaki geçiş süreciydi.

Rönesans boyunca, bir yandan, Ortaçağ'a özgü tabiat yorumlarının temadisi ve tabiatın manevî keyfiyetini vurgulayan meselâ hermetisizm gibi daha eski tabiat anlayışlarının ihyası, diğer yandan da, tabiatın dinî anlamından, açıkçası Hıristiyan bakış açısından bir uzaklaşma ve Hıristiyan dünya görüşünden bağımsız bir tabiat bilimi üzerinde yoğunlaşma vardı. Ve bu ikisi bir süre devam etti, sonunda kazanan, Galileo ve ondan sonra gelen bilim adamlarıyla gördüğümüz gibi, ikincisi oldu. Rönesans'ın tabiat anlayışının tetkiki bakımından Ortaçağ dünya görüşü ile modern bilimin hakim olduğu Rönesans arasındaki geçiş dönemi, çok önemlidir.

■ *Geleneksel İslâm düşüncesi tarafından tabiat nasıl değerlendirildi?*

■ Geleneksel İslâm düşüncesi tarafından tabiat, yalnız erkek ve kadınlara değil, fakat aynı zamanda kâinatın bütününe, tabiatın kendisine hitap edilen bir anlayış içindeki mutlak vahyi içeren Kur'ân'daki temellere dayalı olarak değerlendirilir. Güneş, ay, gökyüzü, yıldızlar, su ve yer İslâmî vahiyde birlikte bulunurlar ve Allah, Kur'ân'da belirli gerçekleri beyan ve vahyederken, güneş veya ay ya da hatta belirli hayvanlar gibi kendi yarattığı şeyleri şahit gösterir. Tabiat hakkındaki geleneksel İslâm bakış açısı, tabiat olaylarının *"iyat"* olarak adlandırıldığı Kur'ân'da çok açık olarak gösterildiği gibi, tabiata, bir bilim olarak bakar ve bu yüzden, şimdi bizim tabiat gerçekleri saydığımız şeyleri Allah'ın ilmi olarak görür ve bu tasavvur geleneksel Batı düşüncesinde yoktur elbette.

Çünkü Kur'ân ve İslâm düşüncesindeki *"Ayetullah"* fikrine çok benzer şekilde Allah'ın eserlerinden bahseden belli batı düşünürleri olmakla birlikte Batı'da bu fikirler kaybolmuş, İslâm dünyasında ise geleneksel İslâm düşüncesinin canlılığını koruduğu her yerde günümüze kadar yüzyıllar boyu baki kalmıştır.

Bu yüzden, geleneksel İslâm düşüncesinde tabiat olaylarının Allah'ın ilim ve hikmeti olarak görüldüğünü söylemekle özetleme yoluna gidebilirim. Onlar, kutsal tabiat, kutsal irade tarafından oluşturulan kanunlara göre düzenlenirler ve kâinat, kendisinin kutsal prensiplerinden bağımsız bir kapalı dünya değildir. Tabiat, kanunlarının ve olaylarının, kâinat bütününün temelleri olan gerçekliğin daha yüksek nizamlarından, özellikle kutsal irade ve kutsal tabiattan yapılan küllî soyutlamalar olarak anlaşılan gerçeklik düzeninden bağımsız değildir.

■ *İslâm, insan ve tabiat arasında nasıl bir bağlantı vardır?*

■ İslâm, insan ve tabiat arasındaki bağlantı şöyledir: İslâm insanı yeryüzünde Allah'ın hem kulu hem de halifesi, vekili olarak tasavvur eder. Bu yüzden insan, bir yandan Allah'ın takdirine, O'nun emirlerine itaatkâr kullar olarak tamamen teslim olmalıdır. Diğer

yandan da, tabiatı Allah'ın koruduğu gibi korumak ve onu Allah'ın hükümlerine göre kullanmak suretiyle, yeryüzünde Allah'ın halifesi olarak görevlerini yerine getirmelidir. Önceki soruda söylediğim gibi İslâm'a göre tabiat Allah tarafından yaratılmıştır ve gerçekten onun her olayı Allah'ın hikmetinin ve yasalarının bir görüntüsünün yansımasıdır ve bu yasalar, Allah'ın yasalarının belirlediği tabiat yasalarından bağımsız değildir. Çünkü Kur'ân, Sünnetullah'tan, Allah'ın Sünneti'nden söz eder ve tabiat yasaları nihayette, bütün dinlere göre, Allah tarafından gösterilen yasalardan, kutsal yasadan, özellikle müslümanlar için Şeriat'tan daha üstün değillerdir.

Bu bakış açısına göre insan hem tabiatı kullanma hakkına, hem de onu koruma ve onunla ilgilenme görevine sahiptir. Bazı modern müslüman düşünürler tarafından, insanın tabiata hakim olması gerektiği, çünkü Kur'ân'ın ona böyle davranmayı emrettiği ve tabiatın tamamen güç kazanılması amacıyla modern teknoloji için kullanılması icab ettiği fikri öne sürülmektedir. Bunlara göre, insanın etrafında tabiat-insan, insan-çevre arası uyuma dayalı kâinat anlayışının yanısıra insan ve tabiat hakkındaki geleneksel İslâm görüşünün İslâmî noktalarına ve hatta, insanla çevre arasındaki uyumu vurgular bir yolla erken Ortaçağ'da Batı Asya'da ve Akdeniz dünyasında inşa edilen ilk önemli yerleşim merkezleri olan eskinin büyük İslâm şehirlerine bile bütünüyle karşı olunması sorun değildir. İslâm bilimi ve bugün büyük anlam taşıyan İslâm medeniyetinin mükemmel yanlarından biri, muhakkak ki, îman ve tabiat arasındaki dengesizliğe değil, fakat onlar arasındaki ahenge dayanan tabiî bilimlerin meydana getirilmesi, marifetullaha ve fizikî dünyanın bilimini evrensel varoluş hiyerarşisi içinde tamamlayan daha yüksek dünyanın bilimine zıt olmayan, ona karşı durmayan bir tabiat biliminin geliştirilmesi imkânının mevcut olmasıdır. Ve bu, böylesine çok sayıda büyük müslüman bilim adamının, tamamlanmış gerçeğin derecelerini bilgi hiyerarşisi içinde düzenleyen filozof, teolog ve çoklukla sufi olmalarının da aynı zamanda nedenidir.

sergileyen geleneksel İslâmî görüşü hatırlamak ve ihya etmekten, dünyayı ve özellikle kendisini, yüzyüze geldiği, İslâmî olsun olmasın toplumların, sonuçlarının ciddiyetini anlamaksızın yürüttükleri tabiî çevrenin imhasından, ondan daha felaketlisinin bulunmadığı tehlikelerden korumaktan önemli birşey yoktur.

Çev: Efdal Orhan

11

Geleneksel kozmoloji ve modern bilim*

■ *Hem modern hem de geleneksel bilimler konusunda derin bir bilgi birikiminiz var. Sizi bu iki alanı çalışmaya sevk eden şey ne oldu ?*

■ Gençliğimden beri bilimle ilgileniyorum. Bilim vasıtasıyla eşyaların doğasını keşfedeceğimi düşünüyordum, zihnimin bir köşesinde gerçekten bu amaç vardı. Aynı zamanda, hem çocukluk hem de yetişkinlik yıllarımda ait olduğum geleneksel kültürle yakın münasebetim oldu. Bu kültür genel anlamda yalnızca dinî - ibadet, ahlâk, vs. - değildir, aynı zamanda nesnelerin doğasıyla da ilgilenir. Geleneksel kültürler, özellikle ait olduğum İslâm kültürünün yanısıra Asya'daki diğer büyük gelenekler yalnızca amellerle değil, bilgiyle de ilgilenirler. Bu yüzden de, içinde doğduğum geleneksel kültür, bilgi birikimimin, eğitim ve dünya görüşümün bir parçasını oluşturdu.

Bilimsel araştırmalar yapmak için, bu konuda en iyi bilimsel eğitimi verdiğini düşündüğüm M.I.T.'e (Massachusette Institute of

*Bu konuşma *Parabola* dergisi adına Philip ve Carol Zaleski tarafında yapılmış ve aynı derginin VIII, no: 4 (1983), 20-31 sayısında yayınlanmıştır.

Technology) gittim. İkinci sınıftayken, ünlü fizikçiler, büyük felsefeci ve bilim tarihçisi merhum Giorgi Di Santillana ile bağlantımın yanısıra, Bertrand Russell gibi ünlü bilim adamlarının modern bilim üzerine verdiği konferansları dinleme imkânı buldum. Bu sayede, aslında modern bilim görüşünün en önemli savunucularının bilimin görevinin gerçekliğin doğasına ulaşmak olduğuna hiç inanmadıklarını gördüm.

Aradığım şeyin bu olmadığını ve modern bilimin sınırları dışında kalan konuların nedenlerini ve hatta nasıl olduklarını bile öğrenemeyeceğimi hissettim. Modern bilimde olgular parametreler halinde sunulmasına rağmen, gerçekte matematiksel tanımlamalar dışında bu parametrelerin özüne inilmez. "Elektron nedir?" diye sorsanız, bunun matematiksel formülünü yazarak çözebilirsiniz, ama felsefî anlamda "nedirlik" sorusu atlanır. Bu gerçeği farkettikten sonra, o zamanlar henüz onsekiz yaşındaydım, eşyaların doğasını ve doğal dünyayı araştırmak için başka yollar olup olmadığıyla ilgilenmeye başladım. Gerçekten metafiziksel olan bu dürtü beni üniversitedeki çalışma alanımdan çok uzaklaştırdı. Önce M.I.T.'de Di Santillana ve başka birkaç kişiyle ve daha sonra Harvard'da, özellikle merhum Ananda Coomaraswamy'nin geleneksel bilimler konusundaki zengin kütüphanesinden de yararlanarak, çeşitli Doğu öğretilerini araştırmaya başladım. O zamanlar Suzuki burada Cambridge'ydi, ben de bazı derslerini alma imkânı buldum. İlgim yavaş yavaş Batı biliminden uzaklaşarak gerçekliği anlamının diğer yollarına doğru kaymaya başladı. Yine de, modern bilimi aşmak veya eleştirmek istiyorsam, konuya hakim olmam gerektiğini bildiğim için Batı bilimini de ayrıntısıyla öğrenmeye çalıştım. Metafizikle ilgilenmeye başladım. Batı'da Doğu metafiziğini - gerçek anlamda metafiziği - canlandırmaya çalışan René Guenon, Frithjof Schuon, Coomaraswamy ve diğer yazarların yazıları tam bu dönemde dikkatimi çekti. Uzakdoğu, Hindistan ve Ortaçağ Hıristiyan düşüncesini birkaç yıl - hayatımın bu dönemindeki en önemli yazar Dante'ydi - çalıştıktan sonra, ilgim ait olduğum geleneğe tekrar

dönerek İslâm kozmolojisi üzerinde yoğunlaşmamı sağladı. George Sarton, Harry Wolfson ve Sir Hamilton Gibb gibi büyük bilim adamları, felsefeci ve İslâmiyâtçılarından ders aldığım Harvard'da bu konuda yoğunlaşmaya karar verdim. Doktora tezimi bu konuda yazdım ve bu çalışmalarımın sonucu İslâm kozmolojisi üzerine yazılan ilk kitap olan eserim ortaya çıktı.

Kısaca, geleneksel ve modern bilim dünyasıyla olan kişisel münasebetim benliğimdeki çok önemli bir soruyla - Yani gerçekliğin doğası nedir? sorusuyla - bağlantılı olarak gelişti. Bu sorunun cevabını bulmaya çalışıyorum.

■ *Modern ve geleneksel bilimlerin, özellikle kozmolojinin, birlikte çalışabilmesi sizce mümkün mü, yoksa ikisi arasında bir çarpışma olması gerekli midir ? Geleneksel bilimle ilgili çalışmaların modern dünyadaki değeri nedir ?*

■ Bu iki dünyanın anlaşması veya anlaşmaması konusunda, modern kozmoloji diye bir şey olduğuna inanmıyorum. Modern kozmoloji, modern fiziğin bir genellemesi iken, geleneksel anlamda kozmoloji kozmos bilgisidir.Yalnızca astronomik dünyayı da dahil etmek üzere genelleştirilen maddi dünya bilgisi değildir. Kozmosun fiziksel veya psikofiziksel ögelere indirgenmesi mümkün değildir. Bu yüzden, "modern kozmoloji" terimini bile kullanmıyorum. Modern astrofizik, modern fizik olarak adlandırdığımız bilimler vardır, fakat modern kozmoloji olarak adlandırılan alan, kozmosun fiziksel yanlarının çalışılmasına dayanan bir genellemedir. Kesinlikle kozmosun tamamını oluşturmaz. Kozmoloji olmaya çalıştığı zaman sürekli kararsızlık yaşamasının sebebi de budur. Kozmosun kaynağı, kökeni sorusunu ele alalım, bu konuda kıyafet modasından bile hızlı değişen bir tür moda var. Bir yıl Bing Bang teorisi, başka bir yıl gazların yavaş büyümesi teorisi vs. moda oluyor. Bilimin modern tanımını kabul etseniz bile, bunun bilimsel bir temeli yoktur. Modern kozmoloji modern kimya veya termodinamik gibi değildir, aynı temellere dayanmaz.

Geleneksel kozmoloji ise diğer uçtan başlar ve metafiziksel ilkelerin kozmosa uygulanmasıdır. Başka bir deyişle, ilk olarak Yüce İlke'yle uğraşan metakozmik (kozmozun ötesindeki) bilgi vardır. Hıristiyanlık'taki terminolojisiyle bunlar Tanrı (God), Ulûhiyet (Divinity) veya Tanrısallık(Godhead)tır. Yaratılan veya tecelli eden, beslenen ve son olarak bu İlke'ye yeniden messedilen kozmik gerçeklik, aynı İlke'nin bilgisi ışığında tedris edilir. Bir tek gelenekte bile bir sürü kozmolojinin olmasının sebebi budur. Kozmik gerçekliği araştırmanın çok çeşitli yolları vardır. Modern bilim doğayı araştırmanın tek yolu olduğu iddiasında bulunurken, geleneksel kozmoloji - örnek olarak Çin veya Hindistan kozmolojisini verebiliriz - birbiriyle çatışmayan farklı kozmolojilere sahiptir.

Bir tanesi genellikle belli insanlar tarafından savunulan iki aşırı görüşten bahsetmek istemiyorum. Birinci görüşe göre, modern bilimle din veya geleneksel kozmoloji arasında hiçbir çatışma yoktur. Bir çatışma, hem de çok köklü bir çatışma vardır. Modern bilim İlâhî İlke'yi tecrit ederek bütün evreni araştırmak istiyor. Şüphesiz, günümüzde modern bilim iflas ediyor ve gelecekte başka bir paradigma olabilir, ancak onyedinci yüzyıldan günümüze kadar hakim paradigmada sebeplerin müsebbibi göz önüne alınmadan sonuç araştırılmıştır. Kozmosu ne kadar çok çalışmış olursanız olun, hiçbir zaman Yüce Sebep'le karşılaşmazsınız, çünkü modern bilim bu tanımı dışlamıştır. Bilim kendini metafizikle ilgilenmiyormuş ve metafizikle hiçbir bağlantısı yokmuş gibi tanımlar. Ancak keşfettiği şeyin, gerçekliğin bir yönüne tekabül ettiği derecede, metafiziksel bir önemi, anlamı vardır. Ancak bu anlam doğrudan bilim aracılığıyla keşfedilemez, ancak ve ancak bu metafiziksel ilkeleri bilen biri tarafından keşfedilebilir. Modern bilimle din arasında hiçbir çatışma, çelişki yok demek, dini yalnızca inanç düzeyine indirgemek olur ki, bu da dindeki bilgi ögesini yok eder. Böyle bir şeyin sonu bilginin dünyevileşmesidir ki, bu da günümüzde insanlığın yaşadığı felaketlere yol açar.

İkinci aşırı görüşe göre ise, dinle bilim arasında amansız bir

mücadele vardır. Bu görüşe de katılmıyorum. Teorik açıdan, bilime haksızlık etmeden, modern Batı biliminin eriştiği bütün müsbet tarafları alarak, yeniden keşfettiğiniz bir metafiziksel görüş açısına hepsini sığdırmanız mümkündür. Örneğin, çok iyi bir biyolog olabilirsiniz, fakat Darwin ve evrim teorisini reddedebilirsiniz. Aslında, bunu yapan ve yaşam şekillerinin kesretini ve ilişkilerini, mevcut verilerin dışına çıkmadan, açıklamak üzere çok farklı metafiziksel bilgi birikimine sahip bir çok mükemmel biyolog vardır. Bir ihtimal budur. Son yirmi veya otuz yıl boyunca, modern fizikteki yeni gelişmelerle Doğu öğretileri arasında bağlantı kurmaya çalışan bilim adamları büyük bir tartışma başlattı. Bu dönemde, başta Fritjof Capra'nın *Tao of Physics* adlı kitabı olmak üzere bu konuda geniş bir literatür oluştu. Bu literatürün çoğu, biraz yüzeysel ve saman alevi gibi olmasına rağmen, bu konuda çok önemli imkânlar olduğunu gösterdiler. Birçok ünlü fizikçi, fiziğin batıdaki anlamda uygulanmasını sağlayan paradigmanın değişmesi gerektiğine inanıyor. Buna en iyi örnek, *Wholeness and the Implicate* adlı kitabında fizik bilimi yapabilmek için başka bir doğa felsefesine, kozmolojiye sahip olmak zorundasınız diyen David Bohm. Şimdi, bu tür bir ihtimal imkânsızdır demiyorum. Aslında *Knowledge and the Sacred* adlı kitabımda bundan bahsettim. Bu tür yazarların yazıları, tefekkürün (meditasyon) modern fiziğe benzediğini ve tefekküre (mediate) daldığınız uzayın tıpkı modern bilim gibi olduğunu söyleyen sahte yogi ve Zen üstatlarının ortaya çıkardığı zayıf ve yavan sentezlerden çok farklıdır. Modern bilimin dünya görüşünün ötesine geçmeyi reddettiğiniz takdirde, ne bu ne de tam bir muhalefet ortaya çıkardı.

■ *Bu iki aşırı uç arasında orta bir yol çiziyorsunuz ve modern bilimsel görüş açısını daha kapsamlı ve anlaşılabilir bir metafiziksel çerçeveye yerleştirmek gibi bir ihtimalden bahsediyorsunuz. Bilimsel alandaki keşiflerin bir şekilde geleneksel kozmolojiye katkıda bulunabileceği ve bu kozmolojiyi değiştirebileceği metotlar, olup olmadığı konusundaki*

fikrinizi merak ediyorum. Örneğin, güneşle ilgili birçok keşif bilimsel gözlem yoluyla elde edildi. Bu tür bir keşif, dinî açıdan ne derece önemlidir ve geleneksel bir görüşün güneş sembolizmini ne dereceye kadar değiştirebilir?

■ Geleneksel kozmoloji, ampirik gözlem veya bu tür bir gözleme dayanan herhangi bir bilgi yoluyla kesinlikle değişmeyecektir. Öte yandan, geleneksel uygarlıklar modern biliminkinden farklı bir amaçla doğayı araştırdılar. Birçok konuya dokunmadılar. Bunun sebebi daha az zeki olmaları değil, ilgi alanlarının modern insanın ilgilendiği araştırma konularıyla kesişmemesidir. Son üç veya dört yüzyılda ampirik açıdan önemli birçok keşif yapıldı. Bunun aksini iddia etmek imkânsız. Fakat, geleneksel kozmolojiler doğaya sembolik açıdan yaklaştığı için, bu keşifler hiçbir zaman geleneksel kozmolojileri değiştirmeyecektir. Ortaçağ veya Antik çağda yaşayan ve kantitif (nicel) bir bilim yapmaya çalışan bir insanın - örneğin, yeryuvarlağını ölçen Eratosthenes veya Birunî - günümüzdekine yakın bir ölçüm elde etmesi mümkündür. Bunun gibi çok çeşitli örnek verebiliriz. Ancak bu kozmoloji değil, Ortaçağ veya Antik çağ insanının temel ilgisi olmasa bile, bir dereceye kadar ilgilendiği kantitif bilimdir. Yine, birçok insanın zannettiğinin aksine, doğa hakkında oldukça derin bilgileri vardı. Örneğin, Amerikan Kızılderililerinin zooloji bilgileri birçok açıdan çok bilimseldi, çeşitli canlıların yaşam şekilleri hakkında muazzam bilgileri vardı. Bu bilgi daima dünya görüşleriyle bütünleşirdi ve başka türlü bir zooloji geliştirmedikçe veya çeşitli değişikliklere neden olan, örneğin bir kartalın yaşamını değiştiren, ifrazat hücreleri hakkında daha fazla bilgi sahibi olmadıkça değişmezdi. Güneşi, dolayısıyla kozmosdaki İlâhî Akıl'ı temsil eden bir güneş kuşu olarak kartal sembolizmi değişmez. Bu yüzden, modern bilim ne yaparsa yapsın, her gelenekte bir kutsiyet kazanan, belli sembollere dayanan metafizikleri veya geleneksel kozmolojileri tek başına değiştiremez.

Öte yandan, güneşle ilgili yeni keşifler yapılsa, bunun önemi ne olabilir? Bir doğa biliminin kendi sınırları dışında hiçbir önemi

yoksa, metafiziksel açıdan gerçekliğe tekabül edemez. Gerçekliğin bazı yönlerine tekabül ediyorsa, sırf bu yüzden, yalnızca fiziksel olanın ötesinde de bir önemi vardır. Güneşin dinin sembolü olduğunu kabul eden Mayalar ve Zerdüştlerin bilmediği güneş fırtınaları örneğini ele alalım. Bunun anlamı nedir? Eğer gerçekliğin bazı yönlerine tekabül ediyorsa, metafiziksel düzenle ilgili bilginiz sayesinde bunun sembolik önemini anlayabilirsiniz. Bu olmadan, ne kadar fiziksel keşif yaparsanız yapın, sadece ampirik bilginin tedrici birikimiyle bu ampirik, duyusal, zahirî bilgiden metafiziksel bilgiye sıçrayamazsınız. Bu sık sık yapılan bir hatadır. Ortada iki farklı boyut var.

■ *Genel ilkeyi açıkladınız, fakat birisi bana güneş fırtınalarının sembolik açıdan önemi nedir diye sorsa, bir cevap veremezdim. Belki de siz özellikle bu fırtınaların ve genel olarak güneş ve ayın sembolik önemini açıklayabilirsiniz.*

■ Güneş fırtınaları ne demektir ? Bunun anlamı şudur : Güneş göksel bir güneş olmasına rağmen, her yönden göksel bir güneş değildir. Sembol sembolize edilir ancak, maddî cevher (material subtance) özdeşliğine göre değil, öz veya zahirî anlam özdeşliğine göre. Kur'ân-ı Kerim'den bir örnek vereyim. Bir âyette Hz. İbrahim yıldızlara bakar ve bunun Allah olduğunu düşünür. Fakat yıldızların battığını görür ve "Batan bir şeye tapınmayacağım" der. Sonra ayı görür ve "İşte, Allah bu olmalı" der, ay da gözden kaybolunca "Batan bu şeyi sevmeyeceğim" der. Aydan sonra güneşi görünce "İşte, bu kesinlikle Allah olmalı" der. Güneş de batar. Bunun üzerine İbrahim, Allah'ın fizikötesi ve O'nu sembolize eden evrenin üstünde olması gerektiği sonucuna varır. Genellikle bu hikâyenin Allah'ın doğaüstülüğünü gösterdiği söylenir. Fakat yıldızlar, ay ve güneşle ilgisi nedir? Neden İbrahim tarladaki yaratıklara bakmıyordu? Sebebi, ne kadar gökadalar arası (intergalactic) gazlara vs.'ye indirgenirse indirgensin semâvî varlığın manevî dünyanın bir sembolü ol-

masıdır. Modern astronomi ve fizik tarafından yer fiziğinin bir uzantısı olarak çalışılan semâvî varlıklar yalnızca bu değildir. Manevî dünyanın bir sembolü olarak bir ilişkiye sahiptirler. Öte yandan, yukardaki hikâye, bu sembolün sembolize edilenle karıştırılmaması gerektiğini anlatmak istiyor, ki bu özellikle Sami ırkı, yani hem Yahudi hem de Araplar, için bir tehlikeydi.

Yahudilik ve İslâmiyet'te sembolize edilenle karıştırılabilecek ikona, put veya plastik sembollerin yaratılmamasına özellikle dikkat edilir. Bu yüzden, yukardaki örnekte güneşe tapınmanın engellenmesi için güneşin küçümsendiğini söyleyebiliriz.

Bütün geleneksel kozmolojilerde güneş ve ayın önemli bir yeri vardır. Dünyanın ışığının ve yaşamın kaynağı olduğu için güneş, genellikle, ilâhî aklı temsil eder. Zaman ve mekilâhîn ölçümünün kaynağı da güneştir. Kısaca, varlığımızla ilgili hayatî parametreler güneş tarafından belirlenir.

Aya gelince, ışığını güneşten aldığı için genellikle dişil özelliği, alıcılık vasfını temsil eder. Burada bahsettiğim dişillik metafiziksel bağlamda en yüksek seviyedeki dişilliktir. Fakat fenomonel düzeyde dişillik veya erillik, görülebilir iki beden (visible bodies) olarak tecelli etmek zorundadır. Bu bedenlerden (bodies) neden üç tanesine sahip olmadığımızı ve olsaydı insan varlığının ne kadar farklı olabileceğini hiç merak ettiniz mi ?

■ *Bir ayı olan tek gezegen biziz, öyle değil mi ?*

■ Evet. Beşerî durum dişil ve eril cinsiyet gerçekliğinin polarizasyonun sadece biyolojik ve sosyal değil, aynı zamanda entellektüel ve manevî önemi ve anlamı vardır. Bu anlam ilâhî Varlık'a varıncaya kadar uzanır. Metakozmiktir. Kozmik düzeyde, uyumlu bir şekilde birbirini tamamlayan bu iki bedenin varlığıyla sembolize edilir. Dünyevi bir bakış açısına göre, bunlar birbirini tamamlar. Birisi herşeyin aydınlık, diğeri ise herşeyin karanlık olduğu bir zamana tekabül eder. Bunlar, hayatı tanımlayan varlık, genişleme (bast) ve

çekilmenin (kabz) simyasal uyumunun iki temel devri daimine tekabül eder. Nefesimiz genişler ve çekilir ve bu şekilde canlı kalırız. Klasik Batı simyasının '*solve et coagula*'sı budur. Gündüz genişleme gece ise çekilme zamanıdır. Güneş ve ay da ikisi bir bütün oluşturan aktif ve pasifliğin, verme ve almanın bütünleyiciliğini temsil eder.

Bunun bile daha derin bir yönü vardır. En önemli Sufi şairlerinden Şebisterî'nin Farsça bir şiirinde, Allah'a vâsıl olmanın, karanlık bir günün ortasında aydınlık bir geceye benzediği söylenir. Bütün bir hayatımı bunun sembolizmini açıklamaya ayırabilirdim. Bu bağlamda gün aynı zamanda, zahiri, tecelli eden ve cismani, gece ise ebedî, batınî ve kutsaldır. İslâmiyet'te çok fazla vurgulanan erkek ve kadın sembolizmlerinden biri de budur. Erkek zahiri, aktiviteyi temsil eder; kadın gecenin temsil ettiği içselliğin, batınîliğin ve kutsallığın mükemmel bir uyumu olarak görülür. Şüphesiz, hem kadın hem de erkek her iki ögeye de sahiptir, fakat her birinde bir öge ön plana çıkar. İslâm gibi bir uygarlıkta bu cinsiyetlerin her birinin manevî vasfı, bir tür en küçük ortak payda olarak değil, özel kabiliyetinin tekamülü olarak görülür. Bu yüzden, Şebisterî'nin şiirinde anlatılmak istenen, Allah'ı idrak etmenin kör insan için karanlık olan gecenin aydınlatılmasına tekabül ettiğidir. Bir kere aydınlatıldıktan sonra, günün aydınlığıyla karşılaştırıldığında gece gerçek aydınlanma zamanıdır. Yeteri kadar aydınlatıldığı zannedilen gün, aslında enerji ve düşüncelerimizin yayıldığı, cismanileştiği, unutulduğu ve ziyan edildiği, dolayısıyla merkezin ve kutsalın kaybedildiği bir zamandır. Olaya bu açıdan baktığınızda, güneş ve ay arasında bir tür erillik-dişillik (yin-yang), birisindeki bir ögeyi diğerinde de bulabildiğiniz bir bütünleyicilik ilişkisi görürsünüz. Güneşin dönüşünde ayın dönüşüne, ayın dönüşünde ise güneşin dönüşüne benzer bir şey vardır.

Kısaca, bu iki semâvî beden ve onların sembolizmlerinin tabiatı yoluyla güneşle ay arasındaki evrensel bütünleyiciliğe bütün gele-

neklerde rastlarsınız. Buna ek olarak, bu bedenlerin dinî gelenekle-rin her birinde özel bir anlamı vardır. Bunun sebebi ise, doğal olanlar ve belli bir gelenek tarafından kutsallaştırılanlar olmak üze-re iki tür sembolizm olmasıdır. Örneğin, şarabın sarhoş edici olma-sı ve bu yüzden azat eden ve özgürleştiren bilgiyi temsil etmesi ev-renseldir. İçkinin yasak olduğu İslâmiyet'te bile şarap motifi kulla-nılmıştır. Ancak, şarabın bir dinin kurucusunun kanını temsil et-mesi yalnızca Hıristiyanlık'a mahsustur. Bu sembolü özel bir şekil-de kutsallaştıran Hz. İsa'nın zuhurudur. Bir müslüman veya yahu-di Aşa-i Rabbani törenine katılarak Hz. İsa'nın kanı diye şarap iç-mez. Kısaca, iki tür sembolizm çeşidi vardır.

Daha önce söylediğim gibi, Kur'ân-ı Kerim'de güneşin İlâhî'nin ana sembolü olarak kabul edilmesine karşı bir tür küçümseme de vardır. Kur'ân-ı Kerim'de doğal fenomenler, sık sık Allah'ın tecelli-si, Allah'a şahitlik eden tezahürler olarak ortaya çıkar. Öte yandan, putperestliğe yol açmamaya da çok dikkat edilir. Fakat, sırf güneşin fıtrî sembolizmi nedeniyle, İslâmî gelenekte Arapça güneş anlamı-na gelen Şems kelimesiyle sık sık karşılaşırsınız. "*Şemseddin*," dinin güneşi, ismi çok sık rastlanan bir isimdir. Hz. Muhammed'in yeğe-ni ve damadı olan ve aynı zamanda sahabeler arasında İslâm'ın ru-hanî, batınî öğretilerini en fazla temsil eden Hz. Ali sık sık güneşle eşleştirilir. Bunun yanısıra, bir güneş hayvanı olan aslanla da eşleş-tirilir. Güneş ve aslan birliktedir, İran'ın klasik bayrağında güneş ve aslan figürleri vardır, başka bir çok müslüman amblemlerinde de ikisi yanyanadır. Tabiî ki, bu astrolojik bir terkiptir, fakat kozmolo-jik bir önemi de vardır. Bunun mükemmel bir örneğini manevî mürşidi Şemseddin Tebrizî adlı gizemli biri olan eşsiz Sufi şairi Ce-laleddin Rumî örneğinde görebilirsiniz. Şimdi, *Şemseddin*, İngiliz-ce'deki Peter veya John gibi çok kullanılan bir isimdir. Ancak Rumî bu ismi iki açıdan kullanır : Hem içindeki şiirsel med-ceziri ortaya çıkaran gizemli bir insan hem de dinin güneşi, yani ilâhî gerçekli-ğin batınî yaklaşımında Allah'ın kendisi.

Kısaca, Kur'ân-ı Kerim'deki bu sınırlamaya rağmen, İslâm'da güneş, yaşamın ve aydınlatmanın sembolüdür. İran'da ve doğudaki diğer müslüman topraklarda İşrak olarak bilinen bir aydınlanma okulu vardır. Bu okul, antik İran'daki güneş kültünü - güneşi ışığın merkezi ve ilâhînin direkt sembolü olarak gören Zerdüştlük dini - İslâmiyet'in batınî ve metafiziksel öğretilerine entegre eder.

Aya gelince, ayın İslamiyet'teki rolü diğer birçok gelenekten daha fazladır. Birçok Müslüman bayrağındaki hilal motifini düşünün. Aslında İslâmiyet denince Batılı insanın aklına ilk gelen hilaldir. Şimdi, hilalin, yani ayın, alıcı bir şişkinliği ve hareketi (aktiviteyi) simgeleyen iki ucu vardır. Hilal şeklindeki boğa boynuzu gibi, hem aktifliğin hem de pasifliğin mükemmelliğinin sembolüdür. Bu esas olarak, biri aşağı bakan diğeri yukarı bakan ve birinin tabanı göğe diğerininki dünyaya bakan iki üçgenden oluşan Süleyman'nın Mühr'ünün başka bir modeli, arşetipidir. Bir örnekte alıcı uç göğe, aktif uç yere doğru, başka bir örnekte ise alıcı uç yere, aktif uç göğe doğru bakar. Bu kesinlikle velî ve sıradan insanın yanyana oluşunu simgeler. İkisi birarada insan doğasını oluşturur. Velî insan yukarıdan alır ve dünyaya doğru aktiftir, dünyevi insan ise tam tersidir, yani isyan eder ve göklere karşı aktif, dünyaya karşı pasiftir, kendisinin basit doğasından ve etrafındaki dünyadan alır. Hz. Muhammed'in evrensel, yani hem aktif hem de pasif keyfiyetlerin mükemmeliğine sahip bir insan olması bağlamında, hilal İslâm'ın kaynağının sembolüdür.

Fakat ayın bu kadar önemli olmasının ve Hz. Muhammed'in ayla bağlantılı birçok hadisinin olmasının başka bir sebebi vardır. Tabiî ki, astronomik açıdan ay son gezegendir. Fakat, geleneksel kozmolojilerde, ay yalnızca dünyanın ayı -insanlar dünyanın etrafında döndüğünü bildiklerinden - değil, sabit bir dünya ile, gezegenlerin ilkidir.

■ *Yani kozmik hiyerarşide en alt seviyedir.*

■ Tamamen. Kozmosun Aristocu alt bölümlenmesini (subdivision) kullanırsak, gökler ile oluşum (kevn) ve bozuşum (fesat) âlemi arasında bir sınırdır.

Ay, bu özelliğinden dolayı, bir anlamda bütün yüksek tesirlerin alıcısıdır. Bu yüzden, hem bütün kozmik kuvvetlerin bir özetidir hem de kozmik hafızadır. Her bir gezegen semâvî âlemlerin birini temsil eder fakat Allah'ın kendisi kozmosun, kozmik düzeyin ötesindedir. Dünyaya doğru gelen etkiler ay düzeyinde kısaltılır, özetlenir ve sentezle birleştirilir. Peygamberler silsilesinin sonu olan Hz. Muhammed de bütün bütün nebevî tebliği bir sentezle birleştirir ve özetler. Bu bağlamda ayla eşleşir. Ay kelimesi özellikle dolunay kelimesi Arap ve Fars şiirinde çok önemlidir. Dolunayın güzelliği sık sık Hz. Muhammed'in yüzünün güzelliğiyle eşleştirilir ve bu yüzden de bâzen sık sık "*Bedretddin*," yani dinin ayı olarak adlandırılırdı. Hz. Ali, "*Şemseddin*," yani dinin güneşi olarak adlandırılırdı. Çok ilginç bir şekilde aralarındaki ilişki tersine çevrilmiştir. Yani ay ışığını güneşten almasına rağmen, Hz. Ali sahip olduğu herşeyi Hz. Muhammed'den alır. Yine de, yukarda bahsettiğim karışık sembolizm yüzünden, bu örnekte roller değişmiştir. Arapça'da güneş kelimesinin dişil, ay kelimesinin eril olması da ilginç bir noktadır, ki bu da aynı sembolizme dayanır.

■ *O zaman, ayın yalnızca üstündeki herşeyin bir sembolik özeti değil, aynı zamanda bunları altındakine ileten bir tür nakledici olduğunu söylemek mümkün mü ?*

■ Evet, kesinlikle. Hem bir sentez oluşturur hem de dünyaya iletir.

■ *İnsanoğlu bir mikrokozmos ise, kendi içimizde de bir şekilde evrendeki güneş ve ayla eşleştirilebilecek bir ay veya güneş olduğunu düşünmek sizce doğru mu ? İçimizdeki ve dışımızdaki bu iki güneş arasında bir bağlantı var mı ? Bu geleneksel düşüncede meşru bir fikir midir ?*

■ Sorunuzun ilk kısmı kesinlikle meşrudur. Bağlantı konusuna ge-

lince, bundan bahseden belli astrolojik yazılar var, çok daha problemli bir konu. Geleneksel kozmolojiler yalnızca kozmosla ilgilenmezler. Mikrokozmoloji - mikrokozmosun bir kozmolojisi - geleneksel anlamda antropoloji denilen bir konu daha var. Kanaatimce, İngilizce'de "antropoloji" kelimesinin, yalnızca kafatası veya ayak ölçümleriyle değil, aynı zamanda kozmosla da ilgilenen insan bilimi olarak yeniden canlandırılması gerekir, aksi takdirde İngilizce'de insan bilimi anlamına gelen başka bir kelime kalmıyor. "Antropoloji" kelimesini klasik Yunanca'da insan anlamına gelen *antropos* bilimi olarak kullanıyorum. Geleneksel olarak, antropoloji ve kozmoloji birbirini tamamlar. Bütün geleneklerde bu her zaman böyle olmuştur. Örnek olarak Hinduizm'deki Purusa kurbanına, İslâm ve Taoizm'deki evrensel insan (İnsân-ı Kâmil) öğretisine vs. bakın. İnsanın içinde kozmosun modeli, arşetipi olan bir gerçeklik vardır. Batınî , ruhanî öğretilerini koruyan her gelenekte bundan bahsedilir. Örneğin, İslâmiyet'te Allah'ın Hz. Muhammed'le birinci tekil şahıs olarak konuştuğu birçok hadis vardır ve bunlar kudsî hadisler olarak adlandırılır. Bu hadislerin birinde Allah Hazret-i Muhammed'e hitaben "*Sen* olmasaydın, cennetleri yaratmazdım" der. Bu evrensel insan, yani arşetip insan, yani İnsan-ı Kâmil ilk antropos olan "*Sen*" ile bu arşetip gerçeklik modeline dayanılarak yaratılan âlemler arasındaki nedensellik ilişkisinin bir göstergesidir. Bu yüzden, güneş, ay ve güneş sistemi ve bunlarla tanımlanan geleneksel kozmolojiyle insanın iç dünyası arasında bir tür eşleştirme olmalı. Bazı gelenekler bunu genişletmiş, bazıları ise genişletmemiştir. Örnek olarak, Batı geleneğinde bunu zikreden yalnızca Kabalacı kaynaklardır ki onlar da bunu başka bir açıdan anlatır. Burada hem kozmos ilkeleri hem de mikrokozmos ilkeleri rolünü oynayan Sephirotlardır. Öte yandan, İslamiyet ve Hinduizm'de, mikrokozmos, yalnızca beden ve ruh - ki bu modern bir sapmadır - veya beden, nefs (soul) ve ruh (spirit) gibi daha basit geleneksel bir üçe ayırma olarak değil, yedi ruhanî bedeni kapsayan bir şey olarak algılanır.

Bunu Tantrik Budizm'inde ve Hinduizm'deki Tantrizm'de de bulabilirsiniz.

■ *Bu da yedi gezegene karşılık gelir.*

■ Ve Arthur Avalon ve diğerlerinin çalışmalarından sonra iyice ünlenen yedi Şakra fikri Orta Asya Sufizm okulu tarafından da çok dikkatli bir şekilde geliştirilmişti. Bu öğreti Sufi Simnânî tarafından epeyce işlendi ve onun bu görüşleri önceleri keşmir'e sonra Hindistan'a ve Pakistan'a kadar yayıldı. Simnânî; "Sen"de sadece bilindiği kadarıyla, yani günlük idrakin kavradığı kadarıyla bir "varlık" yok, meselâ senin varoluşunun yedi peygamberi var sende, yani senin varlığının Musa'sı, İsa'sı, Davud'u, Muhammed'i var, demektedir. Geleneksel kozmolojide bu zatlar yedi gezegenle bağlantılıdır, ki bu miraca, Hz. Muhammed'in göğe yükselmesine, kadar uzanır. Hz. Muhammed varlığın katmanlarına - miraç İslâm'daki bütün manevî yolculukların ve tabiî ki, ölümden sonraki daha yüksek kozmik durumların tecrübesinin bir prototipidir - doğru yükseldiği zaman geleneksel kaynaklara göre her felekteki en büyük peygamberlerden birisiyle karşılaştı. İslâmiyet'teki nübüvvette bağlantılı olan bütün kozmolojinin kaynağı budur. Yani her gezegen bir peygamberle eşleşir. Karşılaştırmalı dinler açısından bu çok ilginç bir noktadır ; daha önce de söylediğim gibi Hz. Muhammed ayla eşleşir. Peki güneşle eşleşen kimdir ? Hz. İsa. İbrahimî geleneğe göre batınî anlamı yayan Hz. İsa'dır, perdeyi aralayan odur. Bu yüzden de güneşin direkt ışımasıyla eşleşir. İslâmiyet'te aynı rolü Hz. Ali oynar. İslâmî gelenekte Ali'nin dinin Şems'i olarak adlandırılmasının sebebi de budur. Fakat İbrahimî gelenekte güneş mertebesini işgal eden Hz. İsa'dır.

Sufilere göre, insanın kendi içine doğru yolculuğa çıkması miraca benzer. İnsan İlâhî olanın meskeni olan kalbe ulaşıncaya kadar yedi alt bedeni (latifeler) geçer. Mikrokozmosun tam merkezi işte bu kalptir ki Kur'ân-ı Kerim'e göre Allah'ın evidir. Kur'ân-ı Kerim

mü'minin kalbi ilâhî rahmetin ve Rahim olan Allah'ın yeridir der. Bu yüzden, kendi içine doğru yolculuk eden bir insan, bir anlamda, kozmolojik açıdan dışarı doğru da yolculuk ediyor demektir. İkisi birbirine tekabül eder ve her aşamada belli bir gezegen feleğine hükmeden peygamberlerden birisiyle karşılaşılır. Tabiî ki, bu sembolik benzetmedir, gerçek anlamda ise, her peygamber var oluş aşamalarından birine tekabül eder. İslâmiyet'te çok ince ve derin bir kozmoloji vardır. Bütün geleneklerde böyle detaylı bir kozmolojinin gelişmesi gerekmemiştir. Daha önce de söylediğim gibi, geleneksel uygarlıklarda birçok şeyin anahtarı kozmolojilerdir. Bu her insan için gerekli olmamasına rağmen, bir gelenek; bünyesindeki farklı zihniyetleri, farklı tipleri entegre etmek ve farklı ihtiyaçlara cevap vermek zorunda olduğu için bu kozmolojilere sahip olması gerekir.

Her iki yolculuk arasındaki bağlantıya gelince, daha önce söylediğim gibi bu biraz problemli bir konudur. Birtakım astrolojik tezlerde, dıştaki güneşin içimizdeki güneşin yörüngesini doğrudan etkilediği fikri kabul görür. Fakat, İslâmiyet, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi İbrahimî dinlerde de, Allah'ın ellerinin insan nefsinde olup bitenden çekmesi bağlamında, bu çok daha astrolojik bir fikirdir. Bu yüzden, genellikle İlâhî'ye doğru dikey yükseliş kendi varlığının merkezine yayılarak İlâhî'ye yükseliş biçimleri arasında sebep-sonuç ilişkisi bulunmaz.

■ *Hıristiyanlık ve Yahudilik'te kozmolojik ifadelerin bastırılmasının sebebi belki de budur. Böyle bir şeyin Allah'la doğrudan irtibatı keseceğine dair bir korku var.*

■ Şimdi bakın bu yalnızca hukukî ve teolojik düzeyde bir kesilmedir. Kozmoloji ise yalnızca metafiziksel bir düzeyde entegre edilebilir. Batılı bilim adamlarının İslâm felsefesinin müslümanların yalnızca Aristocu rasyonalizmi devralarak, Batı'ya geri teslim etmesinden ibaret olduğuna dair iddialarının yanında, İslâmî kozmolojinin, ya sufiler ya da Sufizm'le yakın bağlantısı olan bazı İslâm hü-

kemâsı tarafından geliştirilmesinin sebebi budur. Örnek olarak çok geniş çaplı araştırmalar yaptığım bir İbn Sinacı felsefeye bakmanız ve İslâmî metafizikle ne kadar içten bağlantılı olduğunu görmeniz bunu bize gösterecektir.

- Batı'da Nicholas Cusa veya Dante gibi zatların kozmolojilerinde benzer bir özellik göreceksiniz. Meselâ bir Dante akıl almazdır. Geleneksel Hıristiyan kozmolojisi diye bir şey yoktur diyemezsiniz. Hıristiyan kozmolojisi olmasaydı, Hıristiyan katedralleri de olmazdı. Kutsal kozmoloji olmadan kutsal mimari de olamaz. Günümüzde kutsal mimari üretemememizin sebebi budur, yapabileceğiniz en iyi şey taklit etmektir. Kendi başına bir katedral yaratmaya çalışan bir mimar başarılı olamaz, çünkü onda varlığın daha yüce hallerine, mertebelerine tekabül eden bir şey yoktur. Başka bir deyişle, elinde kozmozun bir haritası yoktur. Chartres Katedrali'ne sahip olmamızı sağlayan şeyler, Hıristiyan kozmolojisine sahip olduğunuzu gösterir. Öte yandan, ne Chartres Katedrali ne de İlâhî Komedya dinin hukukî veya genelde anlaşılan kelâmî boyutlarından neşet ediyor değildir.

■ *Bu yüzden, bazı geleneklerde kozmolojiye yönelik kararsız bir tutum vardır.*

■ Bir geleneğin farklı boyutları vardır. Bu boyutların çok açık ve kesin şekilde belirlenmesi bağlamında, Yahudilik İslâmiyet'e yakındır. Hıristiyanlık'ta ise, bu ikisi daha çok biraraya getirilir ve bu yüzden daha karışıktır, kimin tam olarak nereye ait olduğunu bilmezsiniz. Ortaçağ'dan sonra bu tür düşüncenin çok fazla zorluk çıkarmasının sebeplerinden biri de budur.

■ *"İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş" adlı eserinizde, İhvanı Safâ, anlattığınız bölümde, bunların "Akıl (intellect) güneş ve aya hayat verir" şeklindeki inancından bahsediyorsunuz. Böyle bir ifade, insan şuurunun daha yüce alanların faaliyeti için elzem olup olmadığına*

dair bir soru uyandırıyor. Bunlar yalnızca bizim üzerimizde mi etkili, yoksa biz de bunları etkiliyor muyuz ?

■ İlâhî Akıl ikisi üzerinde de etkilidir. Modern düşüncenin tamamının temelini oluşturan Kartezyen Dualizmi'nden bilinçli olarak kurtulmaya çalışmadan bu soruyu cevaplandırmaya çalışırsanız bu soruya şöyle cevap verirsiniz: Orada bir dış dünya ve burada şuurlu bir özne var. Bu özne bir şekilde oradaki dış dünya olduğunu öğrenir. Ama bunun nasıl gerçekleştiğini bilmiyoruz. Dekart dualizmi ortaya attığından beri bunun nasıl meydana geldiğini hiç kimse bilmiyor, bu yüzden de aynı madalyonun iki farklı yüzü olan birçok materyalizm ve idealizm formları ortaya çıktı. Çağdaş fiziğin en ilginç noktalarından birisi de budur. Günümüz fizikçileri şuursuz fiziğin olmayacağını söylüyorlar. Fiziksel gerçeklik yapısının bir ögesi de şuurdur. Bunu aklımızda tutup, Kartezyen dualizminin üç yüzyıllık mirasından kurtulabilirsek sorunuza çok daha derin bir cevap verebiliriz. İlâhî Akıl'ın güneş ve aya hayat verdiğini söyleyen İhvanı Safâ, bu sözü fiziksel ışık ve ilâhî ışık arasında mutlak bir ayrımın olmadığı bir düzlemde söylüyorlar. Bunlar, fizikselden psikolojiğe manevîye ve ilâhîye kadar uzanan aynı gerçekliğin mertebeleridir. Bu iki beden (body) ışığı dünyaya yansıttığı için kendi ışıklarını, İslâmî kozmoloji geleneğine göre bütün ışığın kaynağı olan İlâhî Akıl'dan alıyor olmalı.

Bu bakış açısına göre, şuurumuzun kaynağı da aynı ışıktır. İnsan şuuru muazzam bir şey ve varlığımızın fiziksel olmayan tabiatının doğrudan ispatıdır. İnsanın öznelliğini bir kere anladıktan sonra Allah'ın varlığını ispatlamak için başka bir ispata ihtiyacımız kalmaz. İşte bizim şuurumuz da bu İlâhî Akıl'dan gelir; ilâhî Şuur olmasaydı insan şuuru da olmazdı. Bu açıdan bakıldığında, kendi bilincimiz olmasa bile İlâhî Şuur varlığını sürdürürdü diyebiliriz fakat gerçekliğin mikrokozm ve makrokozm şeklinde bir polarizasyonu sözkonusu olmazdı. Yaratılış dünyasında, metafiziksel gerçeklik, mikrokozm ve makrokozm olarak polarize olur ve çoğalır,

bu yüzden ikisi birbirinin tamamlayıcısıdır. Modern bilim açısından bakıldığında, insan olmadan kâinatın da olmayacağı gerçeğini anlamak imkânsızdır. Bu saçma bir şey gibi görünür. Kozmik uzayda dünya denilen ve bir tesadüfün eseri olan küçük bir toz zerresinden bahsederler ve bu dünyanın üzerinde insanoğlu denilen daha küçük zerrecikler olduğunu söylerler. Bunları söyleyenin, bu küçük zerrecikler gerçeğinin yanısıra, aynı zamanda bu "zerreciklerin" bu galaksilerin bilgisine sahip olabileceği gerçeği ise nedense unutulur.

■ *Demek ki "Şuur" çok önemli bir birleştirme noktası.*

■ Kesinlikle. Ayniyyet olmadan bilgi de olmaz. Bilenin bilineni bilmesi için bilenle bilinen arasında bir eşleşme olması gerekir. Muazzam galaktik boşluğun tamamını bilebilmemiz, bilincimizde bu bilgiyi mümkün kılan bir gerçeklik olduğu anlamına gelir. İki birbirini bütünleyici parçadan oluşan bir gezegen yörüngesinin güneşe en uzak veya en yakın noktasının yarısına sahip olamaz ve bir parçaya hiç dokunmadan diğerini ortadan kaldıramazsınız. Bu aynanın önüne bir nesne tutmaya ve bu nesnenin görüntüsünü aynada görmeye benzer : Nesneyi ortadan kaldırdığınız anda aynadaki görüntü de kaybolur. İşte bunu tam mânâsıyla anlayabildiğiniz takdirde, insan şuuru olmasaydı güneş ve ay da olmazdı diyebilirsiniz.

Çev: Aysel Danacı

12

Uzun bir yolculuk*

■ *Sufi Essays adlı kitabınızdaki "Sufism and the Integration of Man" başlıklı yazınızda "İslâm birlik (tevhid) dinidir ..." ve "... Sufizın'in tüm amacı ... insanı kesretin (çokluğun) esaretinden kurtarmak, riyakârlıktan arındırmak ve tam bir insan haline getirmektir. Yalnızca tam insan kutsal olabilir." diye yazıyorsunuz. Kâmil insanı nasıl tanımlıyorsunuz ? Böyle bir insanın vasıfları nelerdir ?*

■ İnsan olmanın ne demek olduğunu tam anlamıyla kavrayan kişi kâmil insandır. Başka bir deyişle, kâmil insan - ki, burada her iki cinsiyeti de kastediyorum - Allah'ın (nihai Gerçeklik'in) insan doğasına bahşettiği, ama her insanda tam olarak tezahür etmeyen, tüm üstünlüklerin ve vasıfların mükemmeliyetini farkedendir. Tabiî ki, bu tasavvurun kökeni sufiliğin temel öğretisi olan Mükemmel İnsan veya Evrensel İnsan yani İnsan-ı Kâmil düşüncesine dayanır. Bu öğretiye göre, Allah'ın yarattığı bütün varlıklar kendi hal diliyle İlâhîlik tabiatının bazı özelliklerini veya İslâm terminoloji-

*Bu konuşma Jeffrey Zaleski tarafından yapılmış ve *Parabola*, (1985), 28-41'de yayınlanmıştır.

siyle söyleyecek olursak ilâhî isimler ve İlâhî Sıfatlar'ın bazılarını yansıtır. Öte yandan şu bir gerçek ki ilâhî isimler ve İlâhî Sıfatlar'ın tümünü bir ayna gibi yalnızca insanoğlu yansıtır. Bu yüzden "İnsan" demek, "bütünlük" ve "tamlık", Yani; âlemde kendisini onlarla tezahür ettirdiği zât-ı ulûhiyyetin bütün vecheleri, âlem ötesi (metacozmos) gerçekliğinden dolayı tabıat içerisinde yer almayan her şey, Hakk'ın mahluka doğru bakan yüzünden neşet eden her şey, hâsılı bütün bu ilâhîlik tezahürleri ve yansımaları bir "insan" olmak hasebiyle bizde mündemiç kılınmıştır. Şimdi, tam olmak demek kendi doğamızın kusursuzluğunu farketmektir. Bir sufi sorunuza şu şekilde çok basit cevap verirdi : Tam olmak için yapmamız gereken tek şey, kendimiz olmak, başka bir deyişle, ilâhî isimlerin veya İlâhî Sıfatlar'ın tam bir yansıması, bir sureti ve bir tecellisi olmak demek olan nihaî gerçekliğimizin hakikatini idrak etmemizdir.

■ *Kendimizin gerçekte ne olduğuna nasıl karar veririz ? Bütünlük ve kâmil insan hakkında bilgi sahibi olabilirim belki ama hâlâ kendimi eksik hissederim. Bir insan sizce nasıl tam hale gelir ?*

■ Günlük beşer idraki açısından bu ilginç bir soru. Bu tür bir soru yöneltmemiz, zihnimizde ve ruhumuzda bu kemale ait, çok zayıf ve sönük bile olsa, bir yankının veya bir ışığın olduğunu gösterir. Yani hem eksik olan hem de kemalden bahseden nasıl bir aramaya gelsin ki? Çünkü benliğimizde kâmil olmanın bir hatırası vardır. Sorunuzun anahtarı da burada yatıyor : İnsanoğlu farklı düzeylerde varlığa ve kuvvetlere (fiziksel, zihinsel, psikolojik ve ruhsal) sahip olduğu için, kusursuzluk, kendi gerçekliğinin katiyetini de beraberinde getirecektir. Yalnız, şu var ki ruhsal güçle psikolojik gücü veya zihinsel güçle ruhsal gücün başka bir sureti olan entellektüel gücü birbirine karıştırmamak çok önemlidir. İşte insan bütün bu kabiliyetlerin hepsine birden içsel olarak sahip olduğu için, bunlara ulaşmadıkça hep bir eksiklik hissedecektir.

Bu, "Suyun susuzluğumu ne zaman giderdiğini nasıl bilebili-

rim" gibi bir soru sormaya benzer. Elinizde gerçek bir su varsa ve gerçekten susamışsanız, yalnızca o suyu içerek susuzluğunuzu giderebilirsiniz. Aynı şekilde, insan doğasında bir bütünlük, bir kemal özlemi, arayışı vardır. Aslında böyle bir özlem duymamız bile mucizedir çünkü henüz tam değiliz. Peki o zaman bu dürtünün kaynağı nereden geliyor ? Sahip olduğumuz bu kemal fikrinin kaynağı nedir ? Bu kaynak benliğimizin derinliğinde gizlidir. Maddî varlığımız yüzünden ayrı kaldığımız bu kemâl bizi hep çağırır. Biz içimizdeki bu sese kulak verinceye ve fıtrî olan kusursuzluk ihtiyacını tatmin edici bir hayat tarzı sürdürebilene kadar bu çağrı devam eder. Buna nasıl ulaşabileceğimize dair sorular ise gerçekten teoriktir. Kendimizi maddîleştirmek - maddî ve bu yüzden de kemalin murat ettiğinin zıddı bir faaliyetle tatmin olma ihtiyacı - zorunda olduğumuzdan içimizdeki susuzluk devam eder. Hepimizde bu susuzluk vardır ve bütün ıstıraplarımızın kaynağı da budur. Fakat kendine, yani dışa değil içe dönmedikçe ve bütünlüğe ulaşmadıkça bu susuzluk tatmin edilemez. Dolayısıyla, bu dışa vurma hasretinin sona erdiğinde, bütünlüğe, kemâle ulaşmışız demektir. Çünkü, bir kişi bütünlüğe, kemâle ulaşmadıkça, bu hasret asla dinmez. Hedefi belki değişebilir ama bu ateşi, bütünlüğün tazammun ettiği Kutsal'a yakınlıktan başka hiçbir şey söndüremez.

■ *Sıradan ama namuslu ve âdil bir hayat süren bir insanın kemâle, bütünlüğe ulaşması mümkün mü; yoksa özel bir rehberlik ve öğretmen şart mı?*

■ Kendimize dair gündelik idrakimizle varlığımızın merkezi olan kalbimizdeki ebedî hayat pınarını birbirinden ayıran buzu kırabilseydik, ne bir öğretmene, ne de vahye ihtiyacımız olurdu. Fakat, insan ("insan" derken halihazırdaki insanlığın döngüsü içindeki insanı kastediyorum zira Hz. Âdem zamanında bütün insanlar peygamberdi) bu buzu Allah'ın, yani varlığımızın nihaî kaynağının ve bir öğretmenin yardımı olmaksızın kıramaz. En yükse düzelde ke-

mâl, yaptığı her şeyin tek bir merkezden gelmesi anlamında büyük evliyaya aittir; ve bundandır ki riyayı aşabilen sadece evliyalardır. Bununla birlikte, daha alt düzeyler vardır; yani, bir tür kemâl hiyerarşisinden söz edilebilir. Daha sınırlı bir düzeyde, herkese seslenen dinin öğretileri vardır; meselâ, İslâm Şeriatı inançla uygulandığı takdirde bir kişinin saadet içinde yaşayıp saadet üzere ölmesini sağlayacak derecede bir kemâl ve tamlık sağlayabilir. Fakat, bu, en yüksek düzeydeki kemâli, yani İlahî olan ile birleşme ve bu birleşmenin tazammun ettiği şeyleri (varlığımızın bütün yönlerinin bütünleşmesini ve Bir'e ilişkin en yüsek idrak derecesini) sağlamaya yetmez. Bu mertebeye ulaşılabilmesi için, hep bir öğretmene ihtiyaç vardır ve istisnalar varsa bile, bu istisnalar kuralı ispatlamak içindir.

İnciller'de yer alan Hz. İsa'nın şu güzel sözü sık sık hatırıma gelir: "Rüzgâr nerede isterse orada eser." Bu sözün manasını yıllar önce Frithjof Schuon'un bir yazısını okuyunca anladım, Schuon o yazıda, bizim umduğumuz tarzların dışında, Ruh'un kendisini Allah nerede isterse orada tecelli ettirmesi ihtimalinden söz ediyordu. Ve bu söz bir çok alana uygulanabilir. Bunlardan birisi de, sizin sorunuzun cevabıdır: Bazı istisnaî fertlerin, bir insan-öğretmen olmaksızın Semavî cezbeyle çekilmesi mümkündür.

Fakat bu ihtimal, bazı durumlarda gerçekleşse bile, manevî bir öğretmene sahip olmamanın mazereti olamaz ve üstelik kendisini o kadar sık göstermez. Aklıma Milâdî 9. yüzyılda yaşamış Horasanlı büyük sufi Bayezıd'in meşhur sözü geliyor. Bu nihaî kemâli arayanlar için, şöyle diyor Bayezıd: "manevî üstadı olmayanın üstadı Şeytan'dır." Ruhun yüksek melekelerinin bütünleşme sürecini daha önce yaşamamış birisinin yardımı olmadan, bu bütünleşmeyi gerçekleştirmek imkânsızdır; çünkü, aksi takdirde kişi çoğu kez bütünleşme sureti altında çözülmeye ve gerçekte ancak Allah'ın ve Kutsal'ın şekil verebileceği ruhta kalıcı hasarlara yol açan çok güçlü ve tehlikeli güçlerle uğraşır.

■ *Belirli bir dinî yol izlemeyenlerin, bir derece dahi olsa bir kemâle ulaşması mümkün müdür?*

■ "Bir dereceye kadar" vurgusu yapmak şartıyla, evet. Özellikle günümüzde, Batı dinlerinin metafizik boytutlarını yitirmeleri yüzünden geleneklerinin dışına düşmüş olan, birşeyler arayan, tabiata ve onun güzelliklerine yakın yaşayabilen, tabiî çevreden sudur eden lütûfla tatmin olan sade ruh sahibi kişiler vardır; bu kişiler bir dereceye kadar kemâle ulaşabilir. Fakat insan bu anlamda "tabiî" bir varlık değildir. Bu tür kişiler, kendi içlerinde ruhun derin katmanlarını taşırlar ve bu unsurların varlığın şuurlu yönüyle bütünleşmemesi problemi er ya da geç başgösterir. Bu unsurları bütünleştirmek için emr-i İlahî'yi gerektirir. Yani, kişinin Allah'ın vahyettiği dinlerden ve geleneklerden birisine uygun yaşaması lâzımdır. Yüksek düzeylerdeki anlamıyla ve giderek mukaddesle eşanlamlı hale gelen yönüyle tam bir kemâlin, kapı semavî canipten insanlığa doğru açılmadan mümkün olabileceğine inanmıyorum. İnsan bu kapıyı kendi başına açmaya zorlayamaz ve zira kapı daima ilâhî canipten açılır. Tenezzül edenin ve bizim bu taraftan takip edeceğimiz yolu açanın Kelâm (Logos) -veya Avatar- olduğunu söyleyebilirsiniz.

■ *Bir insanın kemâl yolunda karşılaşacağı başlıca mânialar nelerdir? Bizi kemâlden alıkoyan, içimizdeki o şey nedir?*

■ Çok çeşitli şekillerde cevap verilebilecek, çok da esaslı bir teolojik bir soru bu. Hıristiyanlık, bu mânianın aslî günah olduğunu söyler. İslâm ise aslî günaha inanmaz; en birinci mânianın gaflet olduğuna inanır. Fakat, ben modern insanın açmazını teşkil eden bu soruya "varoluşsal" yönden cevap vermek istiyorum. Bu soruyu bana burada şimdi değil de, yüzyıl önce, atalarımın Kâşan'da yaşadığı devirde sormuş olsaydınız -ki Allah'ın izniyle ben orada öğretmenlik yapıyor olurdum- size en birinci mânianın , enfüsî tabiatımızı örten gaflet perdesi olduğunu söylerdim. Bu perde hevâ ve hevesimizle, Kur'ânî tabirle *nefsu'l-emmâre*'yle, yani ruhumuzun kötülü-

ğü emreden, tutkulu, maddîleştirici, israf edici yönüyle irtibatlıdır. Bu, başta gelen mâniadır ve *nefsu'l-emmâre* ile insanın izlemesi gereken Allah'ın İradesi arasında bir tür çekişme hep olacaktır.

Günümüzde eski insanların karşılaşmadığı önemli bir engel daha ortaya çıktı. Daha önceki devirlerde insanlar, en azından normal şartlar altında, kusursuzluk, tamlık diye bir şeyin varlığından haberdardılar. Günümüz insanı ise, bırakın böyle bir şeye erişmeyi, kusursuzluğun, kemalin varlığından bile habersiz olmak gibi büyük bir engelle karşı karşıyadır. Geleneksel bir hayat sürdüren bir müslüman, hıristiyan veya hindu olsaydınız kendi kendinize "Kemal diye bir şey ve buna giden bir yol var mı ?" yerine, "Acaba ben bu yolu takip etmek istiyor muyum, istemiyor muyum ? diye bir soru sorardınız. Herşeyden önce böyle bir yolun varlığından haberdardınız. Örneğin, İslâm dünyasında yaşıyorsanız, yaşadığınız yerde Hangâh veya Zaviyelerde bu kemal yoluna baş koymuş insanlar olduğunu bilirsiniz. Dünya tarihi boyunca "Hayatın anlamı nedir ?" sorusunu sormaya, başka bir deyişle kesinlik ve şüphe veya doğru ve yanlışı kendi başına bulmaya mecbur kalan ilk insan günümüz insanıdır. Günümüz insanının ilk olarak ortadan kaldırması ve kesinlikle aşması gereken engel, gerçekliğin doğasına karşı olan cehaletimizdir. Eğer bunu entellektüel bir dille veya dînî bir tarzda söylemek gerekirse günümüz insanının, hayatın amacını keşfetmesi gerekir. Aslında tam olmak mümkündür ve bu yüzden arzulanan gayedir. Diyelim ki, hangi amaca ulaşmak istediğime karar verdim, peki bana rehberlik etmesi için kimi seçeceğime nasıl karar vereceğim ? Bu konuda ise günümüz insanı daha şanslı, çünkü bize daha önceki insanlara nasip olmayan bir evrensellikte seçenekler sunuluyor. Şimdiki insanlar kendi dinlerini bile seçebilme şansına sahip. Tarihte çok ender durumlar dışında (örneğin 13. yüzyıl Kaşmir'indeki gibi) bu husus insanların tercihine bırakılan bir seçenek olmamıştı.

Tabiî ki, herşeyin bir bedeli ve karşılığı var. Birincisi çok istisnaî bir engel olduğu için, bir kere bu engel aşıldığında Allah ikinci en-

gelin aşılmasını daha da kolaylaştırıyor. Geleneksel bir müslüman, hindu, yahudi veya budist kendi dinlerinin doğruluğuna katiyetle inanırdı. Geleneksel bir toplumda şüpheci (septik) kimse bugünküler gibi Allah'ın varlığından veya kendi geleneğinden şüphe eden kişi değildi. Böyle bir kesinlik dünyasında yaşayan kişi ancak belli okullar, düşünce temayülleri hakkında şüphe edebilirdi. İşte bu yüzden de manevî tariki (yolu) bulmak başarılması çok daha zor bir işti. Günümüzde ise, beşerî durumun zorluğu İlâhî Rahmet'in celbini kolaylaştırdı. Bu yüzden, diyebiliriz ki engeller değişmesine rağmen, muhtemelen Allah'ın adaleti sayesinde, kemale erişmek çok fazla zorlaşmadı. Günümüz insanlık tarihinde değişen tek şey yalnızca zorluğun çeşididir.

■ *Söylediğiniz ilk engel, yani günümüzde insanların kendi manevî keyfiyetlerinde yoğunlaşmalarındaki zorluk, çok önemli bir mesele. Gerçek anlamda manevî eğitimin geçerli ve mümkün olduğu milletlerin sayısı gittikçe azalıyor. Bunun sebebi nedir? İnsanların dinlerin öğretilerine karşı ilgilerinin giderek zayıflaması, acaba dinlerin noksanlıklarından mı kaynaklanıyor?*

■ Bu soru da iki farklı açıdan cevaplandırılabilir. Birincisi; insanlar batınî anlamı anlayabilecek vasıflardan yoksunlaşmaya başladıkça, dinlerin iç anlamlarının da onlar için daha ulaşılamaz olduğunu söylemek mümkün. İkincisi ise, günümüz insanlığının erişebileceğinden daha fazla bir şeyi hak etmediğini söylemek. Yani, günümüz insanının bu derece maddîleşmesi öte taraftan batınî anlamı daha erişilmez kılıyor. Ancak, bunu söylerken batınî anlamın mutlak mânâda erişilemez olmadığını da eklemek isterim. Yani burada da bir tür İlâhî telafi var. Manevî irşatlarını yukarıdan aldıkları güçle sağlamak yerine tam aksini yapan ve öğretileri modern dünyada dinden geriye kalan bazı kırıntıları da iyice tahrip eden bütün sahte-hocaları ve sahte-guruları bir yana bırakırsak, ilk söyleyebileceğim, dünya yok olmadıkça, gerçek manevî eğitimin hiçbir zaman

tamamıyle yeryüzünden silinmeyeceği. İslâmî gelenekte dünyanın hiçbir zaman Allah'ı yakînen bilen gerçek tek bir tane mürşidden mahrum kalmayacağına dair bir söz vardır. Demek ki bu olamaz, yani böyle bir şey metafiziksel olarak mümkün olması düşünülemez.

Daha zahirî bir düzeyde, manevî irşada normal yollardan erişme metotları ortadan kalkmaya başladığı için, geleneğin otoriteleri tarafından batınî olanı bir tür zahire çıkarma yapılmaktadır. Kelimenin tam anlamıyla, daha önceki devirlerde görülmeyen bir dışsallaştırma yaşanmaktadır. İçinde bulunduğumuz bu çağdan önceki zamanlarda, tüm dinlerin hikmet incilerini şimdiki gibi sadece bir kitapçıya gitmekle okuyabilen insanlar olmamıştır. Evet, oturduğu yerden yalnızca üç sokak öteye giderek, Lao-Tse ve *Upanişadları*, sufi şaheserlerini, Meister Eckhart, Hasidik yazılarını, *Kabala*'yı vs. Allah bilir daha neleri okuyabilmek günümüze has bir özelliktir. Peki, bunun anlamı nedir ? Kendi zamanlarında Hindistan veya İran gibi mistisizmin merkezi olan ülkelerdeki çok üstün maneviyata sahip insanların bile böyle bir imkâna sahip olamamasının sebebi neydi? Bu İlâhî olandaki ve insan düzenindeki telafinin yine ortaya çıktığını gösterir : Yani daha önce ulaşılması zor olan şeylerin bir tür kolay erişilir olmaları. Örnek olarak Yahudilik'e bakalım: XIV. veya XV. yüzyılda İspanya'da yaşıyor olsaydınız, Yahudi kültürünün doruğunu temsil eden Yahudi cemaatinlerinden birine mensup olabilirdiniz. Meselâ o devirde *Lurien Kabala*'sının üstatları vardı. Bu yazılardan bazılarını okuyabilmek için yapmanız gereken ne olurdu biliyor musunuz? Belki de yirmi yıl boyunca şu veya bu hocayla İbranice çalıştıktan sonra ancak *Lurien Kabala* öğretilirdi size. Günümüzde ise, bir kolejin birinci sınıf öğrencisi bile bir kitapçıya giderek *Zohar*'ı veya *Lurien Kabala*'sını satın alabilir.

Tabii ki, böyle bir şey, manevî eğitim alarak öğrenme ile eşdeğer değildir. Ancak, modern dünyada bu tür bir öğretinin teorik yorumu bile yöneltttiğiniz soruyla ilgilidir. Yani bu irşat tamamen ulaşıl-

maz değildir. İnsanlık, maneviyatını kaybedip, gittikçe daha fazla maddîleşerek, dinin batınî boyutlarıyla daha az ilgilendiği zaman bu boyutlar geriye çekilir, ama hiçbir zaman tamamen yok olmaz. Dinin batınî boyutları, Avrupa ve Batı uygarlığı gibi maddîleşmenin en yoğun olarak yaşandığı toplumlarda çok daha fazla geri çekilir. İslâm, Hinduizm, Budizm veya Doğu Yahudilik'i ne kadar çok aynı süreci yaşarsa, dinin batınî boyutları da o derece ulaşılmaz olur. Daha önce sözünü ettiğim telafi yolları sayesinde kapı daima açık kalır ve bunun sebebi de nihaî olarak ancak ve ancak Allah'a karşı yükümlülüğümüz olmasıdır. Yani manevî açıdan, Kıyamet gününde Huzuru İlâhî'ye çıkıp "Allah'ım ben Meister Eckhart'ı New York'ta bulamadığım için sana inanmaktan vazgeçtim" diyemezsiniz. Arayan insan için, Hz. İsa'nın "Arayın, bulacaksınız" sözü Hz. İsa geri dönünceye kadar geçerliliğini yitirmeyecektir. Zira bu gelip geçici bir söz değildir. Sadece, hangi kapıyı çalacağınız ve nerede bulacağınız eski zamanlardakinden farklı olabilir o kadar.

■ *Bir kişinin bahsettiğiniz açık kapıya doğru yürümeye başladığını ve kendisini inceleyerek parçalanmış doğasını farkettiğini farzedelim. Daha önce ihtiraslardan bahsetmiştiniz. Parçalanmış doğamıza ve ihtiraslarımıza karşı almamız gereken en faydalı tavır sizce nedir ? Kökünü kazımalı mı yoksa bunlardan faydalanmalı mıyız ? Bahsettiğiniz "zikir" burada nasıl devreye giriyor ?*

■ Bana bu tür sorular yöneltildiğinde daima çok dikkatliyimdir. Burada çok önemli bir noktayı hatırlatmam lâzım ki o da, manevî irşadın umumi kitle tüketimi için olmadığıdır. Öte yandan, dinlerin zahirî suretleri ve genel talimatları tüm topluma yöneliktir. "İyi olmalısın", "yalan söylememelisin", "alçakgönüllü olmalısın" gibi emirler ve On Emir bütün insanlık içindir. Ancak bu ihtirasları nasıl kontrol edeceğiz ? Onlarla ne yapacağız ? İnsanî ihtirasların dönüşüm simyası herkes için tamamen aynı değildir. Geleneksel ruh bilimi geleneksel hekimliğe benziyordu : Herkese aynı reçeteyi yaz-

mazdı. Ancak bugün sahte-mürşit rolü oynamaya çalışan birçok insan, başı ağrıyan herkese aspirin veren modern tıpla aynı hataya düşüyor. Washington, Kansas City veya San Francisco'da kalsiyumun belli bir ağırlığı olduğunu kabul eden bir fizik bilimiymiş gibi hasta "cinsiyeti olmayan ve kişiliği olmayan bir canlı " olarak kabul ediliyor. Bu yüzden, genel ilkelerle ilgili olmadığı takdirde, bu tür sorulara genelleştirilmiş cevaplar verilmesine karşıyım. Her talibin durumu farklıdır.

Ancak, genel anlamda, bir kişi ejderhayı öldürmek zorunda kaldığı zaman, manevî hayatta bir mertebe vardır. Bir noktada Aziz George veya Aziz Michael ruhumuzdaki ejderhayı öldürmek üzere beraber gelmek zorundalar. Sözünü ettiğim ejderha, Çin simyasında kanatlanıp uçan ruhun gücü anlamına gelen Çin ejderhası değil, Batı Avrupa, Asya ve Amerika'da çocuklara anlatılan masallardaki kahramanın hazineye ulaşmasını engelleyen bir tür şeytanî güçtür. Bu ejderhayı, Aziz George veya Aziz Michael'ın temsil ettiği manevî kuvvet ve doğrudan İlâhî Hazreti temsil eden mızrağı olmadan öldürmek mümkün değildir. Ejderha bizden çok daha fazla kuvvetlidir. Bizi kolayca yutar. Bütün bunlarla ilgili bir kitap okuyup, konuya hakim olduğumuzu düşünebiliriz ; onbeş yirmi dakika veya daha fazla bir süre için çok iyi hazırlanmış olabiliriz, ancak ejderhayı henüz öldürmediğimiz için karşımıza çıkan ilk rüzgârda devriliriz. Bu yüzden, yolun başlangıcında ejderhayı öldürebilmeniz, yani bu ihtirası alt edebilmeniz gerekir. Sufiler aynı ilkeyi içimizdeki şeytanı müslümanlaştırmak, yani benliğimizdeki asi doğanın Allah'a boyun eğmesini sağlamak, zorundayız şeklinde ifade ederler.

Şimdi, bu süreç bir tür "ölüme" delalet eder. Peki bizim "hayat" kelimesiyle kastettiğimiz nedir ? Kasdettiğimiz, günlük düşüncemiz, günlük idrakimizdir ki, bu, aslında Allah'tan bîhaber bir idraktir. Bu, günlük idrakimiz yemek yemek, akşamları eğlenmek, sabah kalkmak gibi günlük arzularımızı bize hatırlatır. Yani, Hz. İsa'nın hatırlamamızı tavsiye ettiği tek gerekli şey dışındaki herşeyi

hatırlarız. Ve bu yüzden, işte bu şuuru öldürmek aslında "ölmek"le eşdeğerdir. Kısaca, ilk mertebe bir ölüm, bir arınmadır. Bu bütün manevî yollarda, bütün tarikatlarda bulunan evrensel bir aşamadır. Ancak, bu ölüm ölümsüz ruhumuzu öldürmez, bilakis onun hayata gelmesine rehberlik eder. Bu yüzden, ikinci mertebe veya aşama, ejderha tarafından gizlenen ve ejderhanın gücü tarafından bastırılan ölümsüz ruhumuzun kurtarılarak hayata getirilmesi, ortaya çıkarılmasıdır. Bu da birliğe, tarikatın gayesi olan Allah bilinci ve Allah sevgisine yöneltir. Mistik Batı geleneğinin ünlü klasik yazarı Evelyn Underhill'in bahsettiği zıtlaşma, güçlenme ve birleşmeden oluşan üç evrensel aşamanın, şu veya bu şekilde, bütün manevî yollara mahsus olduğunu söyleyebilirim.

Ancak, her birey için ihtirasların şeklinin nasıl değiştirileceği ve bireyin özellikle hangi ihtirasa karşı mücadele etmesi gerektiği gibi meselelerde genel bir formül yoktur. Bazı insanların yanlış bir kibri vardır ve bu kibir sahte bir tevazu görüntüsüne bürünür. Bazı insanlar ise bunun bir günah olmadığına inanır, onlar için günah olan, örneğin, şehevî ihtiraslardır. Onların durumu çok çok farklıdır. Kısaca, manevî bir yol olan tarikatla alâkalı eğitim tarzı için genel bir formül bulmaya çalışmak aslında çok tehlikeli ve tamamen yanlıştır.

■ *"Sufizm and Integration of Man" yazınızın Rumî'yle ilgili bölümünde, manevî inziva köşesindeki müridin artık parmak uçları "Allah" diyene kadar Esmai Hüsna'yı zikretmesi gerektiğinden bahsediyorsunuz. Kemal arayışında sizce bedenin rolü nedir ?*

■ Sorunuzu İslâmî metafiziksel geleneğin bakış açısından cevaplandıracağım, ancak söyleyeceğim şeyler, beden ve ruh arasındaki ikiliğin daha fazla vurgulandığı Hıristiyanlık'ın manevî öğretilerinde de (özellikle Augustusçu teoloji akımında) bulunabilir. Diğer iki, tektanrılı din gibi İslâmiyet'te de "kemal" kavramı bedeni de kapsar. Üç dinin de Kıyamet günü bedenin yeniden dirilmesine inanmalarının sebebi nedir ? Huzuru İlâhî'ye çıktığımız zaman yani insanla-

rın bütün kaderini belirleyen bu son karşılaşmada - ki bütün bu hayat tek bir ana, yani Allah'la karşılaşmaya yapılan bir yolculuktur - bu teolojilere göre, bedenimiz ruhumuzla birlikte hazır olacaktır. Hıristiyan örneğini ele alalım : Hz. İsa bedeniyle cennete yükselmiştir. Katoliklere göre, Bakire Meryem de cennete cismanî olarak yükselmiştir. Yahudilik'te İlyas Peygamber'in dört tekerlekli atlı arabası vardır. İslâmiyet'te Hz. Muhammed'in göğe yükselmesi, miracı da yalnızca manevî değil cismanî bir olaydır. Manevi miraç, yani miracü'l-ruhânî, herkese açıktır. Kısaca, beden bahsettiğim bütünün bir parçasıdır.

Sufizm'de bu çok fazla vurgulanır. Beden ve ruh arasındaki ikiliği temel almak yerine, özellikle zühdü esas alan Sufizm'de, bedenin reddiyle belli bir mertebe başlamış olmaktadır. Daha önce söylediğim gibi, yolun bir yerinde ölmek zorundasınız. Şu veya bu ihtirası bertaraf etmek zorunda olan kişi, suçlunun beden olmadığının farkında olmalıdır, çünkü suçlu, bedene bağlı olan şehevî nefstir. Dinî açıdan caiz olmayan bir amel işleyen elimiz veya ağzımız değildir; bize bunu yaptıran nefsimizdeki niyettir. Sufizm'in yapmaya çalıştığı ise bir anlamda, beden tarafsız olduğu için onu öldürmek değil de, ruhun bedeni ihtiraslarla aşırı derecede ilgilenmesini engellemektir. Aslında başka bir bakış açısına göre, Allah tarafından yaratıldığı ve Allah'a isyan edenin ise o değil de nefsimiz olduğu için, beden müsbettir. Diyelim ki karşımızda "Allah'a inanmıyorum" diyen bir tanrıtanımaz (ateist) var. Ne derse desin nabzı atmaya ve karaciğeri çalışmaya devam eder. İslâmî bakış açısına göre, Allah'ı veya Allah'ın İradesi'ni inkâr eden zihinsel şuura bağlı olmadan vücuttaki bütün organlar Allah'ın emrine riayet ederek çalışmaya devam ederler. Bu yüzden, Kur'ân'daki ölümden sonraki hayata ait bahislere göre, Kıyamet günü bedenimizin her parçası, bizden bağımsız olarak, bize şahitlik edecektir.

Yolun bundan sonra gelen ikinci aşamasında arınan ruh, bedenden ayrılmaz - beden hâlâ ordadır ve biz yaşamaya devam ederiz - ancak bedenin Allah'ın yarattığı bir varlık ve de ruhun tapına-

ğı olarak ne kadar önemli olduğunu farkeder. Bedenin bir tapınak olduğu fikri çok çok önemlidir, çünkü aslını değiştirmiş bir şehvetin, ki bu da manevîdir - manevî hayata olan büyük etkisiyle alakalıdır. İnsan cennetle yeryüzü arasında bir köprüdür. Bir yandan, cennet uğruna dünyadan ayrılacaktır, diğer taraftan ise cenneti tekrar dünyaya getirecektir. İnsan İlâhî rahmet için bir iletken ve bir kanal, baraka işlevi görecektir. Bu şehvanileştirilmiş maneviyat - Sufizm'de çok önemli olan ve erotizmin (şehvetperestlik) çeşitli şekillerinde sık sık zuhur eden ve parfüm ve güzellik, özellikle kadın güzelliği düşkünlüğü ve sufi şiirinde bahsedilen diğer birçok şey - bedenin, İlâhî Varlık'ı (Divine Presence), doğa âlemi de dahil olmak üzere, kendisiyle ilgili dünyaya geçiren ruhânî insan olmak gibi önemli bir rol üstlenmesi müspet bir fonksiyonla ilgilidir.

Aynı zamanda, bedenimiz bireyselliğimizin dış sınırlarını da çizer ve bu yüzden de İlâhî ibadetlerde, törenlerde yer aldığı zaman bir bütün olarak katıldığını anlarız. Celaleddin Rumî'nin oturmalısınız ve parmak uçlarınız "Allah Allah" diyene kadar Allah'ı zikretmelisiniz demesinin sebebi budur. Mesnevi'deki bu inanılmaz beyitte söz konusu olan batınî ve dolayısıyla halka pek ifşa edilmeyen uygulamalardır. Bunlara göre, son aşamada beden de kalbin duasına, zikrine katılır ve insan bedenin iç merkezimiz olan kalbin bir uzantısı, dolayısıyla ruh olarak adlandırdığımız şeyin çok çok önemli bir kabı olduğunu farkeder. Bunu bir örnekle açıklayayım. Şüphesiz hepimiz bir bedenimiz olduğunun farkındayız ve bu yalnızca ihtiraslar bütünü ve perde olarak görülürse bir engel haline gelir. Öte yandan, daima bedenlerimizde kalsaydık ne tür insanlar haline geleceğimizi hayal edin. Hesychast geleneğinde "Yalnızca veliler kendi bedenlerinde kalabilir" diye bir deyiş vardır. Yalnızca bedenimizde kalabilsek, mükemmel meditasyon üstatları olurduk, hiçbir zaman gezinmeden durmayan tek şey zihnimizdir. Bu, zihnin harikalarından biridir. Öte yandan konsantrasyonu, Allah'a teslim olmayı ve kalbin tefekkür düşüncesinin yeri olarak açılması-

nı engelleyen gem vurulmamış zihinsel ihtirastır. Zihne gem vurulduğu asıl süreçte beden önemli bir rol oynayabilir. Zihinsel yaşantımızı bedenimizde yaşayabilseydik, tefekkür yolunun üstatları olabilirdik. Bir insanın yapması gereken herşey kendini Allah'ın adıyla sıfatlandırmak ve Ad'ı kalbe yerleştirmektir. Ancak bu iş dışardan göründüğü kadar basit değil.

■ *"Aldığınız her nefesin farkında olun" denir.*

■ Evet, şüphesiz bu Allah'ın adının zikretmenin manevî tekniğine yapılan bir kinayedir. Akciğer göğüste olduğu ve alınan nefes de göğsü genişlettiği için aslında Allah'ın adının anılması göğsün genişlemesiyle ilgilidir. Nefes almak yalnızca insan hayatının devam etmesinde hayatî önemi olan nabızla ilgili değildir, bu Allah'ın varlığının farkında olan sufide bir ahenktir. Bu yüzden, her nefes alışınızda Allah'ı zikretmiyorsanız kusursuzluğa ulaşmakta başarısız oldunuz ve kusursuzluğun tekamülünün gerisinde kaldınız demektir.

■ *Kusursuzluk arayışında kadın ve erkeğin takip edeceği farklı yollar var mı? Veya yol her iki cins için aynı mı?*

■ Herşeyden önce, kadın ve erkek doğası tesadüfi değildir. Arada sadece biyolojik ve psikolojik farklılıklar yoktur. Bu farklılıklar manevî düzeyde bile sona ermez ve kökenleri İlâhî Doğa'dadır. Kadın ve erkeklik ilkeleri temel olarak kökü Allah'a kadar uzanan bir birbirini bütünleyiciliği temsil eder. Şimdi Allah'ın "Himself" (Kendi/erkek) veya "Herself" (Kendi/kadın) olarak mı belirtilmesi gibi tartışmaların gündemde olmasının sebebi daima her iki özelliği veya kutbu kucaklayan İlâhi Doğa'nın metafiziksel öğretisinin unutulmasıdır. Allah Kendi Özü'nde veya Kendi Özü'nde (Its Essence) bu ikiliğin üstündedir. Aynı anda, Allah'ın Sonsuzluğu kadınlığın *in divinis* ilkesi, Allah'ın mutlaklığı ise erkekliğin ilkesi veya İlâhî Prototipi'dir. İnsanî düzeyde kadın ve erkek olarak or-

taya çıkan görüntünün kökü İlâhî Doğa'dadır ve kadın-erkek ayırımında tesadüfi hiçbir şey yoktur. Kadın veya erkek maneviyatı denilen şey var. Tabiî ki, bütün insanlar bir dereceye kadar her iki cinsiyetin özelliklerini taşır.

Sufizm uygulamalarına gelince, bu uygulamalar her iki cinsiyet için de aynıdır. Her ikisi de İlâhî'ye ulaşma imkânı olan ölümsüz benlikler olarak görülür. Bunun sebebi ise, kadın ve erkeğin birbirini tamamlaması ve ortak çifte cinsiyetli (androgynic) kaynağını yansıtmasıdır. Her ikisi de hem bütün hem parçalıdır (segmented). Hem bekârlık hem de cinsel beraberliğin manevî önemi olmasının sebebi budur, her iki gerçeklik de insan doğasında vardır. Bekârlık hayatı sürdüren bir insan, kendisinin başka cinsten birine ihtiyacı olmayan bir bütünlük imajı ortaya kaymak ister, Budizm ve Hıristiyanlık'taki bekârlığın temeli budur. Cinsiyetin müspet olarak algılandığı ve insanın güçlü bir manevî cinsiyet akımıyla karşılaştığı İslâmiyet, Yahudilik ve Hinduizm felsefesinde ise, cinsel beraberlik kadın ve erkeğin birbirine tamamlayıcığını, dolasıyla kusursuzluğunu (wholeness) temsil eder. Bu yüzden, her iki ihtimal de gerçekleştirilebilir ve Sufizm gibi büyük bir manevî yolun her ikisini kapsaması zorunludur. Ancak, manevi cinsiyetin vurgulandığı İslâm dininin batınî boyutu olan Sufizm, genellikle cinsiyetlerin birbirini tamamlayıcılığının önemini vurgulayan tarafa doğru meyleder. Bu, biri kadın diğeri erkek için iki ayrı program olduğu anlamına gelmez. Aynı şekilde, İlâhî Yasa düzeyinde Şeriat'ın oruç, hacca gitme, yapılan amellerin ahlâkî yükümlülüğü, Allah'ın yargılaması gibi bütün emir ve yasakları hem kadın hem de erkek için geçerlidir. Tek istisna âdet döneminde kadının günlük ibadetlerden ve oruçtan muaf tutulmasıdır, diğer bütün talimatlar aynıdır. Ancak, bir kişiye verilen manevî irşatta küçük ayrılıklar ve farklılıklar olabilir. Bunlar kadın veya erkek herkese genel olarak uygulanacak şeyler değildir. Bu tıpkı daha önce söylediğim bireysel farklılıklara benzer. İşini gerçekten ciddi bir şekilde yapan her sufi şeyhi, kadın ve erkek müridlerinin yanısıra her iki cinsiyete mensup müritleri

arasındaki farkları göz önünde bulundurur. Burada Sufizm'de yalnızca kadın müridlerin değil, aynı zamanda manevî mürşidlerin de olduğunu söylemekte fayda var. Erkeklere göre sayıları daha az olmasına rağmen, büyük kadın manevî mürşidler ve velîler vardır. Kısaca, Sufizm'in kadın ve erkeklere yönelik manevî teknikleri çok farklı olmamasına rağmen, kadın ve erkek maneviyatı olduğu gibi kabul edilmiştir ve manevi istidadı olan herkeste bu özellikler içiçedir.

■ *Manevi istidadı olan herkes diyorsunuz. Neden bazı insanlar manevî bir yol takip etmeye çağrılırken, diğerleri çağrılmıyor?*

■ Bu çok önemli bir soru. Çoktanrılı dinler, özellikle Hindistan'dakiler, yaşam ve ölüm, doğum ve yeniden doğum zincirinin ve bizim bu devri daimde nerede olduğumuzun cevabını verir. Tıpkı Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi İslâmiyet de bu yaklaşımı kabul etmez. Bunun sebebi ise, bu üç din, insanın yaşadığı andaki durumunu ve yaşadığı anda Allah'a ulaşabilmesinin önemini vurgular. Bu yüzden, yaşadığımız andaki duruma nasıl ulaştığımızı düşünmeyi vurgulamazlar. Yine de, özellikle İslâmiyet'te dünyaya gelmeden önce de birtakım gerçeklik olduğunu ve bizim özelliklerimizi belirleyen belirli bir doğayla doğduğumuzu ima eden birçok batınî öğreti vardır. Dünyevî devri daime girdiğimiz, hangi tarihi anda girdiğimiz, nerede ve ne tür kuvvet ve imkânlara doğduğumuz gibi meselelerin hepsi, dünya hayatı olarak adlandırdığımız yaşama adım atmadan önce sahip olduğumuz durumla ilgilidir. Sizin neden New York'ta, benim Tahran'da veya başka bir insanın Belçika'da doğduğu ve benim neden yirminci yüzyılda, başka birinin onüçüncü yüzyılda dünyaya geldiği veya niye siz çok iyi bir müzisyenken benim bu açıdan çok kabiliyetsiz olduğum veya belli bir insanın Allah sevgisi çok derinken, başkasının hiç muhabbeti olmadığı gibi sorular insan aklının idrak edemeyeceği çok zor meselelerdir. Sanki dünya hayatına girdiğimizde yanımızda

getirdiklerimiz zaten bizim kim olduğumuza bağlı gibi. Astroloji ilmi yıldızların hareketlerine bakarak bunu biraz anlamaya çalışıyor. Ancak, birisinin kim olduğu ve hayattaki konumunu anlayabilmek için astrolojik bilgiden çok daha fazlası gerekiyor. Tabiî ki, irsiyetin konuyla çok bağlantısı var. Yine de "Niye belli bir anne ve babadan doğduğumuz" sorusu cevapsız kalıyor. Çok fazla metafiziksel hazırlık gerektirdiği için şu andaki sohbetimiz çerçevesinde bu tür soruları cevaplandırmak hiç kolay değil. Bunların anlaşılması imkânsız değil, fakat hazırlık yapılmadan açıklanması zor.

Şu kadarını söyleyebilirim ki, insanlar ne entellektüel ne de manevî açıdan aynı çizgiden hayata başlıyor. Fakat, hepimiz insan olduğumuz için ve alnımızda Allah'ın mührünü taşıdığımız için, İlâhî adalet hepimizin O'nda aynı vuslata sahip olmamızı gerektiriyor. Genel anlamda bir dinin kendisine inanan hiç kimseyi ihraç etmemesinin sebebi budur.

Öte yandan, bir dinin batınî öğretilerinin bunları öğrenmeye hazırlıklı olanlar için olması gerekir. Herkes Allah'a aynı teslimiyeti gösterse veya aynı sevgiye sahip olsaydı, batınî öğretiler herkes için olurdu, fakat insan gerçekliği böyle değildir. Hiçbir dinin Allah'ı burada ve şimdi arayan birkaç insanın ihtiyaçlarına karşılık verememesi mümkün değildir, çünkü böyle bir başarısızlık bu dinin, Batı dünyasında olduğu gibi, bütün kollektivitenin dengesini bozduğu anlamına gelirdi. Bunun sebebi ise toplumun tuzu biberi Allah'ı arayan birkaç kişidir. Velî veya bilgelik potansiyeli olan bireylerinin ihtiyaclarına cevap veremeyen bir din, yavaş yavaş velîsiz kalmaya ve duvarlarında çöküşüne sebep olan çatlaklar belirmeye başlar. Dinin zahirî bünyesi ayrışmaya başlar. Bu yüzden, batınî öğretilerin az sayıda insan için saklanması ihtiyacı insanların farklı kabiliyetlere sahip olmasıyla bağlantılıdır. İnsanlar Allah'la başlayan ve Allah'ta biten bu uzun yolculukta farklı noktalarda bulunuyor gibi görünüyor. Kıyamet günü hepimiz O'nun huzurunda duracağımız ve hepimiz aynı şekilde yargılanacağımız -

Emirleri hepimiz içindir - için hepimiz eşitiz. Ancak şimdi O'na ne kadar yakın olduğumuz ve şu anda O'nun hakkında bilgimiz olduğu ve O'na olan sevgimiz gibi konularda eşit değiliz.

■ *Kusursuzluğa veya kusursuzluğun belli bir mertebesine ulaşan bir kişinin diğer insan kardeşlerine yönelik belli bir görevi var mıdır ?*

■ Modern dünyada, tefekkür idealinin (contemplative ideal) kirli çamaşırlarını ortaya çıkarmak ve bir tür Aurobindeancı tarzda tekâmülün dünyaya yeniden gelerek onu tekrar kurmayı içerdiğini düşünmek isteyenlerle geleneksel ideali destekleyenler arasındaki tartışmada gerçekte unutulan şey budistlerin dharma olarak adlandırdığı insanın mesleğinin, onun ne yapması gerektiğini belirlediği. Kendi doğamızı takip etmeliyiz. Allah'ın kusursuzluğa ulaştıktan sonra başka insanlar için bir şeyler yapmasını istediği kulları vardır. Öte yandan, Allah'ın yalnızca insanlığa hizmet gibi çok çok önemli görev yüklediği başka kulları da var. Tıpkı odadaki ışık gibi : Hiçbir şey yapmıyor, ama bütün odayı aydınlatıyor. Harekete aşırı derecede önem veren modern dünyanın küçümsediği, kusursuzluğun bu fonksiyonudur, ki bu yine ona zarar verecektir. Bunun yanısıra, mesleği yapmak olan başka bir deyişle sanatkâr insanlar vardır.

Bu yüzden basit bir cevap vermek istemiyorum. Kusursuzluğu yansıtan üç farklı mod vardır. Birincisi her düzeyde hizmet ve hayırseverliktir, örneğin fakirler için hastane yaptıran Hıristiyan azizler bu gruptadır. Bunu Allah'a karşı koyarak güzel olmaya çalışan modern dünyadaki estetik hayırseverlikle karıştırmamak gerekir. Burada bahsettiğim geleneksel açıdan dinî hayırseverlik ve hinduların karma yogası gibi bir hizmeti yaşamak. Tam olan bir insan, bu tür bir hayatı bütün bir tarzda yaşar ve böyle bir insanın yaptığı amellerinde müthiş bir etki vardır. Bu birçok insanın unuttuğu bir şeydir : Tam olan bir insanın amelinin kalitesi ile diğer insanların yaptıkları işlerin kalitesi aynı değildir. Ne söylediği, diğer

insanlara nasıl baktığı : Geride kalan derin etki, farklı bir amel kaynağından, batınî benliğin farklı bir tabakasından gelmesindendir.

İkincisi, yapmak modu, ars alanının tümü - modern anlamdaki ars'tan değil, Latin ars'ından bahsediyorum-. Böyle bir insan basit bir bahçıvan veya küçük bir işle uğraşan biri olabilir; modern batıda anlaşıldığı gibi görkemli bir sanat olması gerekmez. Kusursuz insan, bu vasfını ne iş yapıyorsa ona yansıtır. Bütün yaptığı "sanat"tır. Geleneksel uygarlıkta bir bahçıvan veya bir baltacı büyük bir kusursuzluğa sahip bir insan olabilir ve yaptığı her işte çevresindeki insanların da faydalanabileceği bir şekilde kusursuzluğu yansıtır. Üçüncüsü ise, benlik modu olarak adlandırılır. Fonksiyonu ya bilgiyi yaymak - öğreterek hayırseverlik yapmak - veya yalnızca bir bir görüntü (presence) olmaktır. Görüntü olmak "hiçbir şey yapmamak" değil, Allah'a bir tür sessiz tanık olmaktır. Bu insanlar nur âlemine açılan bir pencere gibidir.

Bu üç mod arasında rekabet yoktur ve geçen yüzyılda yoksulların ihtiyaçlarını karşılamadıklarını iddia ederek ortaçağın değerli azizlerini bile hedef alan bir polemiğin yaşanması büyük bir trajedidir. Bu modern hata insan âleminin doğasıyla Allah'ın doğasının tamamen yanlış anlaşılmasından kaynaklanır. İnsanlığa hizmet adına teolojinin büyük bir kısmının yokedilmesi günümüzde bu korkunç duruma yol açmıştır. Aslında teolojinin fonksiyonlarının neredeyse tamamen unutulmasına sebep olan bu hürmetsiz fedakârlığa rağmen, insanlığa hizmetın hiç de gelişmediği kesin.

■ *Daha kusursuz bir hayatın ihtiyacını hissetmeye başlayanlar için ne tür tavsiyelerde bulunabilirsiniz ?*

■ Kusursuzluğun eksikliğini hisseden bir insan zaten cennetin lütfuna nail olmuş demektir. Sufizm'de yalnızca cehaletinin farkında olmayan insanın cehaletinin giderilemeyeceği söylenir. Zaten cehaletin farkına varmak cehaletin tedavisinde ilk adımdır. Aynı şekilde, sağlıklı veya doğal besinler yemek yemek gibi önemsiz bir şey-

den bile kaynaklansa, insanın kusursuz olmadığını farketmesi cennetin lütfuna nail olması demektir. Diğer herhangi bir şey gibi, bu da geçici bir heves olabilir, ama yine de olumlu bir işarettir. Ancak, önemli olan şey insanın kendisine karşı gerçekçi olması ve kusursuzluk arayışında hiçbir zaman gevşememesidir. Gerçek kusursuzluğu bulana kadar kesinlikle tembelleşmemesi, yılmaması gerekir. En büyük tehlike, bir denge veya az derecede kusursuzluk olarak görünen ve bunun yolun sonu değil de, yalnızca yoldaki bir adım veya istasyon olduğunun unutulmasına neden olan bir anlık ve geçici durumdur. Tehlikenin bu istasyonda takviye edilmesi ve taşlaştırılması gerekir. Sufizm'de manevî yola çıkan ve yolda gördüğü olağanüstü güçlere veya hatta büyük kerametlere (visions) bile önem veren bir insanın Allah'ın hayalinden (vision) mahrum kalacağı söylenir. Su üzerinde yürüyebilirsiniz, ancak bu Sufizm'in amacı değildir. Suda yürümek ve benzeri kerametler göstermek için değil, Allah'a ulaşmak için sufi oluyoruz. Aynı şekilde, insanın kalbine doğan ve cennetin bir lütfu olan kusursuzluk arayışı, nihaî anlamda kusursuzluğa ulaşılmadıkça kesinlikle sona ermemelidir. Yolu bulana kadar insanın kendini incelemesi, daima kendisine karşı gerçekçi ve dürüst olması gerekir. Meşrebine uygun yolu bulması gerekir. Bir kere bu başarıldıktan sonra, bizim adımıza karar verecek olan yoldur. Şüphesiz, batınî bakış açısına göre, insanlar yolu seçmez, daima yol insanı seçer.

Çev: Aysel Danacı

13

Sonsuzluğun yankıları*

■ *"İslâm Sanatı ve Maneviyatı" adlı yeni kitabınızda "İslâm Hat Sanatının Manevi Mesajı" başlıklı bir yazınız var. Burada Kur'ân hat sanatının İslâm vahyinden neşet ettiğini ve İslâm halklarının ruhunun İlâhî Mesaj'a verdiği cevabı yansıttığını belirtiyorsunuz. Mukaddes bir mesaja verilen bu tür bir müsbet karşılık Batı'daki yaratıcılık fikrinden oldukça farklı. Bildiğimiz gibi Batı'da gökten ateşi çalıp insana veren Prometheus gibi Allah'ı taklit eden ve O'nun güçlerini çalmaya bile kalkışan bir yaratıcılık anlayışı hakimdir. İslâmî gelenekte, yaratıcı cevap insanoğlu ile Allah arasındaki ilişkide nasıl bir rol oynar ?*

■ İslâm dünyasında Prometeci bir yaratıcılık anlayışı yoktur. Yani yalnızca Allah'tan bağımsız olarak hareket etmekle kalmayıp, yaratıcı gücü çaldıktan sonra kendi bireysel mevcudiyeti, benliği (ego) veya kendi sınırları dahilinde ne yapacaksa onu yaratmak için sık sık Allah'ın İradesi'ne karşı gelen bir insanoğlunun İslâmî düşünce-

*Bu konuşma Jeffrey Zaleski tarafından yapılmış ve *Parabola*, (1985), 21 - 41' de yayınlanmıştır.

de yeri yoktur. İslâm geleneği, yaratıcılığı daima insanın Allah'la ilişkisi çerçevesinde görür. Herşeyden önce, insan Allah'tan varlığını alır. İkinci olarak, yaratıcılık gücü de dahil olmak üzere, insanı insan yapan vasıfları alır. Üçüncü olarak, tamamı Esmai Hüsna ve İlâhî Sıfatlar'da mevcut olan bu vasıfların izharını mümkün kılan yaşamın kendisini alır. Bu yüzden, İslâm dünyasında sanatın, kelimenin tam anlamıyla, daima insanoğlunun Allah'a teslimiyetinden kaynaklandığı ve bir anlamda İlâhî Sıfatlar'ın insanda zuhuruna izin verdiği kabul edilir. Başka bir deyişle, insanın Allah'la arasında perde oluşturacak vasıflar veya yaratıcı çalışmalar icat etmesi gerekmez. İslâmiyet'in insan anlayışı merkezdir, insanın kendi içinde taşıdığı bir merkez vardır. Bu merkez, -geleneksel anlamda- hem aklın hem de İlâhî Lütf'un mukim olduğu kalptir. İslâm dünyasında "Mü'minin kalbi İlâhî rahmetin tahtıdır" şeklinde ünlü bir deyiş vardır. Yaratıcı şevk, canlılık işte bu merkezden neşet eder. Birçok insan, merkezi kendi varlığında hisseder. Sanat meşguliyeti insan için bir merkez değildir. Merkezde olan insandır ve Allah'la ilişkisi sayesinde, ki bu aslında kendi merkezinden kaynaklanır, insan kendi dünyasında İlâhî sıfatları yayabilir. Tabiî ki Allah her zaman Allah, insan da her zaman insan olarak kaldığı için bu insanî bir düzeyde kalır. İnsanın bütün sıfatları ve vasıflarının tek kaynağı İlâhî sıfatlar'dır.

■ *Kur'ân hat sanatıyla ilgili aynı yazıda, "bizzat velî kutsal sanatın bir ürünüdür" diyorsunuz. Kutsal sanat ilmiyle velilik ilmine hakim olan kurallar aynı mıdır ? Ayrıca, ruhsal gelişmeye tekabül etmeyen bir kutsal sanat yaratmak sizce mümkün mü ?*

■ Herşey Allah tarafından yaratıldığı için insanın kendisinin - velînin - de yüce sanatın bir ürünü olduğunu söylemiştim. Bir anlamda, insan Allah'ın en mükemmel hilkatıdır. Yaratılışın bütün mükemmel özellikleri insanda mevcuttur. İnsanın kâmili velîdir, başka bir deyişle velî demek tam kâmil insan demektir. Geleneksel açıdan, hepimiz nakıs insanlarız. Standart insan, velîdir. Manevî di-

siplin yoluyla velînin teomorfik doğası yontulduğundan, sanatın en mükemmel ürününü temsil eder. Geri kalan insanlarda da böyle bir tekâmül potansiyeli olmasına rağmen, insan tabiatı arada bir perde oluşturur. Çok seyrek olarak izhar edebilir, fakat velî aradaki perdeyi kaldırdığı için kendisinde insan olmanın tüm vasıfları ortaya çıkar.

Şimdi, velîyi velî yapan kaidelerin kutsal sanat kaideleriyle aynı olmadığını söyleyebilirsiniz. Öte yandan, bir anlamda kutsal sanatın da insanüstü bir ilham kaynağı olduğunu düşünürseniz, bu ikisinin birbiriyle çok yakın bir ilişkide olduğu ortaya çıkar. Bu ilham insan benliğinin ötesindeki âlemden, ruh âleminden gelir. Bu yüzden, velîliğin manevî vukufuyla çok yakından bağlantılıdır. Kullandıkları teknik ve metotlar farklı olmasına rağmen, her ikisinin temel ilhamı aynı âlemden kaynaklanır. Örneğin, Hıristiyanlık'ta ikona kültünün kaynağının birinci yüzyılda Hz. İsa'nın portresini çizen herhangi bir insana değil de, Aziz Luke'la veya melekle, bağlantılı olmasının sebebi de budur. Buradan da anlaşıldığı gibi, mukaddeslikle kutsal sanat arasında ruhânî bir bağlantının yanısıra çok derin bir alaka vardır. Kutsal sanat, kozmosun - hem mikrokozmos hem de makrokozmos - kutsal bir bilimine ve metokozmik gerçekliğine dayanır. Şimdi, mukaddeslik - bütün usulleri değil, yalnızca irfanî usulü (sapiental mode) - böyle bir bilginin farkına varmakla doğrudan bağlantılıdır. Bu yüzden de, irfani mukaddesin (sapiental sanctity) kalbindeki bilgi ile kutsal sanatın kalbindeki bilgi arasında çok yakın bir bağlantı vardır. Bu yüzden, bu tür bir mukaddeslik yokedildiği veya fakirleştiği zaman kutsal sanat can damarını kaybeder ve bozulmaya başlar. İnsanlık tarihinde bunun çeşitli örneklerine rastlıyoruz. Bunun en çarpıcı örnekleri geç antikite ve Ortaçağ sonrası Avrupa sanatında yaşandı.

Velî olmayan birisinin kutsal sanat üretip üretemeyeceği sorusuna gelince, böyle bir şey "Evet, mümkündür". Bir kere normlar - yani sembolik lisan, hayali ögeler, teknik ve kökü kutsala dayanan

belli bir sanatı yaratış disiplini - ortaya konulmuşsa ve geleneksel bir toplumdaki usta-çırak ilişkisine sahipseniz, bu tekniklerin, çırak bunların mânâsını tam olarak anlamasa bile, nakledilmesi mümkündür. Bu bağlamda, sanat sanatçıdan daha üstündür. Yine de, belli düzeyde ahlakî ve manevî olgunluğa ihtiyaç vardır, çünkü geleneksel dünyada, belli bir ahlakî olgunluğa sahip olmayan bir kişi bir sanat üstadının talebesi olamaz. Bu o insanı velî yapmaz, ancak mesleği, sanatı sayesinde manevî tekâmül yolunda ilk adımları atmasına yardım eder. Kısaca bu ikisi birbirine bağlantılıdır. Kutsal sanatın başlangıcında, manevî gerçekliği gerçek, manevî âlemden tezahür âlemine (manifested world) - ki, bu bir hat üslubu veya başka bir gelenekte bir ikano veya kutsal tasvirler olabilir - getiren manevî üstattır. Bu başlangıç noktasıdır. Ancak, bir kere bu sanat dünyaya geldikten sonra, bununla uğraşan ve bu sanat sayesinde yavaş yavaş manevî tekâmül kazanan kişiden daha üstün olur. Bu yüzden, ilgilenilen alanda gizli olan derin sembolik anlamların hepsine vâkıf olmadan bile kutsal sanatın herhangi bir dalında ürün verebilmek mümkündür.

■ *Amerika veya biraz geriye gidersek 19. yüzyıl Avrupası gibi geleneksel olmayan bir toplum hakkında neler söyleyebilirsiniz. Birtakım insanlar, Van Gogh veya daha yakın bir örnek verirsek, Mark Rothko gibi ressamların eserlerinde de manevî bir boyut olduğunu iddia ediyor. Günümüzde birçok sanatçı da kendi sanatlarıyla kutsal sanat arasında bir bağ kurmaya çalışıyor. Sizce, bu sanatçılar kendi kendilerini mi kandırıyor ? Bizim gibi geleneksel olmayan bir toplumda da kutsal sanatın yaratılması mümkün mü?*

■ Görebildiğim kadarıyla, yaratılması mümkün değildir. Kutsal sanat yalnızca geleneksel bir kültürde anlam kazanır ve bu yüzden başka bir kültürde yaratılması imkânsızdır. Öte yandan, geleneksel bir tabiatı olmayan sanat da kozmik özellikler, manevî vasıflar yansıtabilir. Örnek olarak Batı müziğini verebiliriz. Batının gerçek kutsal müziği Gregoryen nağmesidir. Rönesans'tan bu yana laik müzik

diye bir şey duyuyoruz. Aslında bu da dinî ve manevî değerlerden derinden etkilenmiştir. Bu etkileşim Bach'ın yaşadığı döneme kadar devam eder. Aslında, Bach'ın dinî olarak tanımlanmayan bazı parçalarının bile manevî zenginliği vardır. Batı müziğinin giderek daha çok dünyevi, hümanist ve muazzam bir kisveye büründüğü Bach sonrası dönemlerde bile - özellikle Beethoven ve Wagner'de - tamamen hümanist, hatta bazı dönemlerde narsist kişiliklerin yarattıkları bu romantik müzikte az da olsa kozmik ve manevi özelliklere rastlıyorsunuz. Bu mümkündür. Ama buna rağmen, bir insanın geleneksel kültürel çerçevenin dışında bir kutsal sanat ürünü yaratması mümkün değildir. Bu çerçevenin dışındaki bir kişi bazı manevî özellikleri yansıtmaya çalışabilir. Burada Van Gogh ve Emprestyonistlerin resimlerini örnek olarak verebiliriz. Resim, kutsal sanatın bir dalı olmamasına rağmen, bunların eserlerinde kozmik bir güzelliği gözlemleyebiliyoruz.

■ *Yani, bu ressamların bir tür tepki verdiği daha yüce bir doğru var.*

■ Bu doğru. Aslında daha yüce bir doğru, manevî âlemin canlılığı, bazen belli dünyevi ressamların bile eserlerinde parlıyor.

■ *Bu çoğu kez Beethoven için geçerliydi.*

■ Evet. Aslında, Beethoven'dan çok Mozart için geçerlidir. The Magic Flute veya The Requiem gibi son eserleri insanın Mozart gibi dünyevi gibi bir şahsiyetten, ki onunla ilgili okuduğum kitaplar da bunu doğruluyor, ummayacağı bir içeriğe sahip. Beethoven'da da aşırı bir dışsallaşma (exteriorization) var. Bir anlamda, Dokuzuncu Senfoni gibi bir eser, aslında batiniliğe ait haleti ruhiyeyi ve hazineleri dışladığı için hiçbir zaman yaratılmamalıydı. Bu her zaman olumlu birşey değildir. Beethoven'ın son quartatları veya Dokuzuncu Senfoni hassas birisi için manevî bir vecdin sebebi olabilir. Ancak bu pek sık rastlanan bir durum değildir, bu eserleri hergün dinlemek ve eserin kendisi bir tür dışsallaşmayı (exteriorization) da beraberinde getiriyor. Ancak, herşeyden önce inançlı olan, fakat

klasik müzik geleneğine bilinçli olarak isyan eden Beethoven'ın ruhunda arada sırada kozmik özelliklerin eserine girmesine izin veren bir şey olmalı. O, müziği "azat etti", fakat aynı zamanda da kendi devrine kadar müziğin dayandığı yarı- geleneksel, klasik yapıyı da yıktı.

■ *Bizim kültürümüzdeki ressam veya zanaatçı olmayan insanlar hakkında ne düşünüyorsunuz ? Bir kütüphanede veya fabrikada çalışan herhangi birinin dünya ve kutsala karşı yaratıcı bir tepkiyi paylaşması veya bu tepkiyi yaratıcı bir şekilde ifade etmesi mümkün mü ?*

■ Böyle birşey mümkün, çünkü yaptığımız herşey - iyi veya kötü sanat olması farketmez - zaten sanattır. İnsanoğlu üç şey yapar. Günlük varlığımızla bağlantılı üç öge vardır.

Bunlardan birincis[illegible]ı yapmak, ikincisi yaratmaktır. Üçüncüsü ise bunlara zemin oluşturan mevcudiyetimizdir. Hepimizin bir mevcudiyeti vardır, ancak genellikle bu mevcudiyetimizi farketmiyoruz. Yalnızca var olmak bile, muazzam bir düşünme, tefekkür ve nefis terbiyesi gerektiriyor. Bu çok zor bir şeydir. Günlük yaşantımızda ender olarak kendi varoluş denizimize dalıyoruz, daha çok rol yapmak veya yaratmakla uğraşıyoruz. Teorik olarak, yarattığımız herşey ve bütün amellerimiz bir sanat haline gelebilmeli. Herşey İlâhî'ye bir cevap olmalı. Yüce bir haleti ruhiyeye sahip olduğunu farkeden bir insanın yemek yemesi bile bir anlamda İlâhî'ye cevap vermektir. Yürümek, nefes almak, yemek yemek gibi insan hayatının vazgeçilmez amellerinden alınan haz, modern sanat anlayışındaki sözde büyük yaratıcılıktan alınan hazdan hiç de az değildir. Yukarıda belirttiğimiz haleti ruhaniyeye sahip bir kişi daima yaptığı işlerde Allah'ı zikrettiğinden daha büyük bir haz alır.

Tabiî ki, böyle bir haleti ruhiyye idealine ulaşmak hiç de kolay değildir. Öte yandan, normal bir insanın bu ideale ulaşamasa bile belli bir iç zenginliği olması mümkündür. Yani, kütüphanede çalışan, tren istasyonunda yürüyen herhangi bir insanın manevi bir iç dünyası, manevî talimi, manevi disiplini varsa, yaşantısının her anı

bir cevap olabilir. Bu ruh hali - bir velîde olduğu gibi her an olmasa bile - günün belli zamanlarında zuhur edebilir. Kütüphanede çalışan bir insanın kitapları, rafları şu veya bu şekilde yerleştirmesi duvara bir resim çizmekle aynı yaratıcılık değerine sahip değildir. Ancak, bu işi ne şekilde yaptığı, bunun arkasında yatan manevi gaye ve yaptığı iş ne olursa olsun bunu mükemmelleştirmeye çalışması ve - hayatını zorlaştırsa bile - yaptığı işi Allah rızası için yapması daima bir kutsiyet hasıl eder. Günümüzde, dış görünüşü itibariyle, bu tür bir yaratıcılık sanat olarak algılanmasa bile, kendini göstermesi mümkündür.

■ *İnsanın yaptığı işi mükemmelleştirmeye çalışmasından sözediyorsunuz. Yeni kitabınızda sık sık güzellik ve güzelliğin yaratılışından bahsediyorsunuz. Burada sanki bizi güzelliğe, mükemmele yönelten ve ressam olmaya sevkeden bir şey var.*

■ Evet, Coomaraswamy'ın da doğru olarak vurguladığı gibi ressam özel veya farklı bir insan değildir. Hepimizde güzelliğe karşı bir dürtü ve ihtiyaç mevcuttur. Herşeyden önce sanatta bu önemlidir. Burada sanat kelimesini geleneksel anlamda kullanıyorum, çünkü günümüzde bazı insanlar sanatın güzellikle hiçbir alâkası olmadığını ileri sürüyorlar. Tabiî ki, geleneksel sanat anlayışında güzelliğin önemli bir yeri vardır. İçimizde güzelliği arayan bir şey vardır ve bunun sebebini ikiye ayırabiliriz. Birincisi, içimizde hâlâ bizimle yaratılan mükemmel doğayı taşıyoruz. Batı İbrahimî geleneklerinde bu, cennetsel tabiat olarak adlandırılır : Hz. Âdem'in dünyaya gönderilmeden önce Cennet'teki tabiatı. Bu yüzden, hepimizde Cennet'teki keyfiyetin hatırasını yaşatan bir şey ve gerçekte ne olduğumuzu anlamaya karşı bir açlık var. Kendimizi arıyoruz ve bulmaya çalıştığımız bu öz daima güzellikle döllenmiştir. Cennet'teki bu öz güzellikle garkedilmiştir. İkinci ve birincinin sonucu olarak, ne olduğumuzdan kurtulamadığımıza göre, içimizde sonsuz birşey var. İç dünyamızda varoluşumuz sonsuzluğa açılır. Bizler kapalı bir

dünya değiliz. Fani dünyaya düştüğümüzden, sonsuzluğa karşı daimi bir susuzluğumuz var. Hürriyet arzusu ve elimizdekilerle mutsuz olmamızda da dahil olmak üzere, faniliğe karşı isyanımızın sebebi budur. İnsanoğlunun eriştiği maddî ve hatta manevî muvaffakiyetlerle mutlu olması pek enderdir. Çoğu zaten ruhî açıdan - en yumuşak ifadeyle - hasta olan ünlü film yıldızlarında bu durum açıkça görülür. Bir sebep yüzünden bunlar saadete eremiyorlar. Sanki biraz yaklaşınca ulaşabileceğimizi sandığımız ufuk gibi, saadete ne kadar çok yaklaştığımızı hissedersek o kadar bizden uzaklaşıyor. Bunun sebebi ise, yalnızca sonsuzluğun bize fanilik duygusunu aşılaması, bunun sonucu ise gerçek anlamda kanaatkârlık veya gönül rahatlığı ile barıştır. Güzellik gerçekten sonsuzluğun yankısıdır. Güzellik bir an tahdit rabıtasını aşarak prangaya vurulduğumuz zinciri kırar ve bu yüzden de ruhumuz güzelliğe susar. Farklı güzellik anlayışları, bir güzellik hiyerarşisi olmasına rağmen, bu hiyerarşinin en alt katmanınındaki güzellik formu bile canlıdır ve Allah'ın güzelliği olan Nihaî Güzellik'e götürür. İnsan ne kadar çok tefekkür edip, maneviyatını zenginleştirirse, güzelliğin gücünü serbest bırakmakta o kadar fazla hassaslaşır. Güzellik serbest kalır. Bu da, şüphesiz, bizi sarhoş eder. Güzellik insanı mest eder. Bu keyfiyetten hoşlanmamızın sebebi kısa bir süre için benliğimizi unutturmasıdır. İnsanlar neden sarhoş olurlar ? Çünkü kendilerini unutmak isterler. İnsana kendi sınırlarını aştırabilen manevî sarhoşlukla karşılaştırıldığında, fiziksel sarhoşluk koca bir sıfırdır. Güzelliğin bunu başarmakta muazzam bir gücü vardır. Öte yandan, bu güç yüzünden çok da tehlikelidir. Bu iki tarafı keskin bir kılıçtır. Eğer ruh terbiye edilmezse, bu güzellik Nihaî Güzellik'e, yani Allah'a giden bir merdiven olmak yerine, insanı tuzağa düşürebilir. Bu da ruhu daha da dağıtabilir. Sınırlı bir güzelliğin cazibesine kapılan ruh, nihaî güzelliğe karşı körleşebilir ve ruhun tekâmülünü engeller. Bazı dinlere mensup, özellikle Hıristiyan, azizlerin güzellik tabirinden sakınmalarının sebebi de budur. İslâmiyet'te, özellik-

le güzelliğin müspet manevî karakterini vurgulayan sufi geleneğinde ise bunun tam tersi geçerlidir. İslâm dini güzelliği vurgular ve İslâm kültürünün temeli de daima güzel olanı yaratma teşebbüsüne dayanır. Allah'a giden yollardan biri güzelliktir.

■ *Batı geleneğinde Beethoven, Shakespeare, Dostoyevsky gibi büyük sanatçılar yalnızca manevî veya kutsal sanat üzerinde değil, aynı zamanda çok insanî konular üzerinde yoğunlaştılar. Örneğin Dostoyevsky çocuk tecavüzleri, çirkinliğin uç noktaları gibi konular üzerinde yazdı ve öyle görünüyor ki, son ahitini yaratması için insanlığın bu tarafını da öğrenmesi gerekliydi. Yaratıcı cevapta insanın kendini tanımasının önemi nedir ? Hem ulviyi hem de sufliyi bilmek gerekli midir ?*

■ Tabii ki gereklidir. Bir yerde, tıpkı bir kartal gibi daha yükseğe, güneşe doğru uçan ve insan hayatının ve ruhunun müthiş karışık labirentlerini araştırmaya ihtiyacı olmayan insanlar vardır. Fakat bir uygarlığın bütününde bunun yapılması gerektiği şüphesizdir, yolun bir yerinde bu araştırma zorunludur ve bütün uygarlıklar bunu yapmıştır.

Geleneksel uygarlıklar her zaman ruhun (spirit) labirentine ruhun (psyche) labirentinden daha fazla önem vermiştir. Batı'da ise, insanî konularla ilgili araştırmalar genellikle insanın kaynağı olan ruh yani Allah tamamen gözardı edilerek yapılmıştır. Bu Rönesans hümanizminin dünyaya getirdiği ve bir veya iki yüzyıl sonra, özellikle edebiyatta, olgunluğa erişen bir çocuktur. İnsanın hem - Allah'ın yarattığı - doğal dünyadan hem de dinden kaçmak için içine daldığı büyük romanlar var. Bir kişi alternatif bir dünya yaratır ve tüm hayatını yanlış tiplemelerle dolu dev romanlar yazmaya harcar. Bu bir anlamda hiç çıkamadan labirente düşmeye benzer. Bazı istisnalar da yok değil. Örneğin, kanaatimce, Shakespaere'i daha sonrakilerle aynı kategoriye sokmak yanlış olur, çünkü Shakespaere kutsal sanatın, yani Batı edebiyatındaki en köklü dinî sanatın son örneğidir. Elizabeth döneminde yaşamasına rağmen, aslında orta-

çağ edebiyat anlayışına aittir. Bunun sebebi ise, insan karakterine inanılmaz derecede vâkıf olmasına rağmen, bunu her zaman insan karakterini son yolculuğunda bütünleştirmeye çalışmasıdır. Martin Lings, Shakespeare üzerine yazdığı ünlü kitabında çok iyi şekilde ortaya koyduğu gibi, Shakespeare'nin eserleri bu gezegenden ayrılmadan evvel ruhumuzun farklı köşe, kuytu ve çatlaklarındaki küçük kıvılcımları toplamamızda yardım eder. Ancak, devasa romanlar yazan ondokuzuncu yüzyıl romancılarıyla birlikte - Dostoyevsky'in birçok açıdan dine yönelik bir hassasiyeti vardı; idrak kabiliyeti çok yüksekti ve insanlara dini çekici kılmaya yardım eden bazı pasajları vardı - birşeyler değişmeye başladı. Bu dönem romancılarının çoğu, insan ölçüleri dahilinde büyük dâhilik örneği gösterenler bile, bir anlamda insan dünyasını İlâhî Dünya'nın yerine geçirmeye çalışan bir tür hümanist narsizme kapıldılar. Bu artık dinî değil, bir tür asi hümanizmdi. Bu yüzden, bir insan bütün hayatını bu romanları okumaya harcasa bile, kendi maneviyatını öğrenmeye yardım etmeyen bir fanteziden başka bir şey elde etmez. Bu Mahabharata destanlarını veya Ortaçağ edebiyatını okumaya benzemez. Dante'yi okumaya da benzemez. Ortaçağ'daki batılı bir yazar veya diğer uygarlıklardaki geleneksel bir yazar her zaman hem yaratıcılık görüşü hem de ruhunun kurtuluşunu gözönüne alarak yazardı. Modern edebiyatta ise, özellikle romanlarda, bu iki kaygı birbirinden ayrıldı ve bu yüzden de insan dünyasını nihayetsiz bir şekilde bu dünyanın dışına çıkmadan bile çalışmak mümkündür. Geleneksel edebiyatın sakındığı nokta işte budur. Geleneksel edebiyat da insan dünyasına çok köklü bir şekilde vâkıftır. Kuzey Amerika Kızılderililerinin hikâyelerine baktığınızda, insan doğasına inanılmaz derecede vâkıf olduklarını görürsünüz, ancak daima bu insan doğasıyla manevî âlem arasında bağlantı kurmaya çalışırlar. İnsanın durumunu gerçekliğin tamamen bağımsız bir nizamı olarak incelemek bir aldatmacadır.

■ *Kendiniz de yazarsınız. Siz de yaratıcılığın meydan okumasıyla uğraşmak zorunda kalıyorsunuz. Yazı yazmak için nasıl hazırlanıyorsunuz ?*

■ Her ikisi de birarada yürüdüğü için, sözde yaratıcı yazı ile bilimsel yazı arasında bir ayırım yapmıyorum. Arada sırada şiir ve edebi yazılar yazıyorum, fakat yazılarımın çoğu daha çok bilimsel, metafiziksel ve felsefî konular hakkında. Tabiî ki bu tür yazılarda da edebî bir üslup kendini gösteriyor. Bu yüzden vereceğim cevap galiba çeşitli konularda yazı yazan herkesi ilgilendiriyor. Allah'ın her insana ihsan ettiği yaratıcılık istidadının, kelimeyi kullandığınız anlamda, insanın iç doğasına mahsus bir tür kafiyesi vardır. Bu noktada cevabım biraz kişisel olacak.

Allah bana büyük bir konsantrasyon istidadı bahşetmiş. Birşey yazarken, fikirler kafamda uçuşmaya başlıyor ve bunlar arasında iki şeyi seçiyorum. Bilimsel bir makale yazıyor olabilirim, diyelim ki, bir filozof hakkında yazıyorum ve yazılarına, kitaplarına ve sayfa numaralarına vs. yani yazının bilimsel desteğine bakmak zorundayım. Veya bilimsel derkenar gerektirmeyen metafiziksel, felsefî veya tasavvufî konuda bir makale yazıyor olabilirim. Her iki durumda da, ister kendi entellektüel güçlerimden ve hafızamdan yararlanayım, ister kütüphaneye giderek yeni dipnotlara vs. bakayım, bu kaynak bir kez hazır olduktan sonra fikirler kafamda uçuşmaya başlıyor. Yürürken hatta bazen konuşurken bile bu makale veya kitap kafamda örülmeye başlıyor. Bu aşamadan sonra genellikle otuırur ve dua ederim. Bir müslüman olarak, günde zaten beş kez dua ederim, ancak bunun yanısıra kendimi arıtmak, kendimi hazırlamak için özel bir tefekkür duası ederim. Bundan sonra bir şekilde zihnimdeki düşünceler sayfalara akar. Bu iş benim için oldukça zahmetsiz bir şekilde bitiyor. Bütün çalışma önceden hazırlanır ve elime kalemi alır almaz, her zaman kafamdaki düşüncelerin hızına yetişememek gibi bir sıkıntı çekerim. Yazılarımı hiçbir zaman daktiloda yazmam, her zaman yuvarlak uçlu olmayan eski bir mürekkepli kalemle yazarım. Hâlâ geleneksel bir aletle ve herşey kafamda

hazır olduğu ve yazıya dökülmeyi beklediği için çok hızlı şekilde yazarım.

■ *Evet, yaratıcı çalışma bizim genel fikrimizden daha farklı bir düzeyde çalışıyor gibi görünüyor. Bunun yanısıra, yaratıcı çalışmayı kendi akışına bırakan bir tür teslimiyet de var galiba. Bu bağlamda, bizim uyanık bilincimizden kesinlikle ayrı olan sürrealist sanat veya rüyalara sızmaya çalışan sanat hakkında neler düşündüğünüzü öğrenebilir miyiz?*

■ Bu çok tehlikeli bir sanat olabilir. Sürrealizmin çoğu gerçekten kötü adlandırılmıştır. Fransızca ve Latince kökenli Sur kelimesi "üstünde" anlamına gelir ve bu sanatın büyük bir bölümü gerçekliğin üstünde, ötesinde değildir, daha çok alt- gerçekliktir. Bildiğimiz uyanık olma keyfiyetini gerçek kabul edersek - nihaî gerçek bu olmamasına rağmen, bu gerçeğin kabul edilen bir tanımıdır - ve doğanın dış formlarını taklit eden sanatı realizm olarak adlandırırsak -Ingres'in veya onsekizinci yüzyılın ünlü klasik okulunun resimleri gibi - ortaya iki dünya çıkar : Biri üstte ve diğeri altta olan iki ayrı dünya. Birincisi fiziksel dünyanın üstünde, ötesinde olanı - manevî dünya veya âlem -, diğeri ise aslında havuzun çamurunun, yani insan ruhunun en menfi ve çok kez tehlikeli ögelerinin biriktiği ve ruhun alt-ögelerini içeren alt- gerçeklik dünyası. Ve bu dünyayı dışarı çıkarmaya çalışan bir sanat var. Bu çok kez Aziz Michael'e öldürmesini söylemeden canavarını serbest bırakmaya benziyor. Bu ruhun tahrike sebep olan ayrışmasına da yardım eden güçlü bir psikolojik sanat olabilir. Ender olarak güzel bir imajı olsa bile, genellikle güzel değildir. Aslında, Amerikan Kızılderililerinin ve Hindistanlıların sahip olduğu görsellik açısından, bu görsel bir sanat değildir. Yogi'nin arşetipi nasıl gördüğüne ve sonra bunu şekiller dünyasına getirdiğine dair Sanskritçe bazı özel tezler (treaties) var. Bu, sözde gerçek zahirî dünyanın ötesindeki arşetip dünyasına aittir. Bu düşlere sızmak çok kez altgerçek (subreal) dünyasına girmektir.

Şimdi, bu sanatla ilgili başka diğer bir sorun ise dünyada 5 milyar insanın yaşadığı gerçeğidir. Neden A'nın rüyası ilginç oluyor da geri kalan 5 milyar insanın rüyaları ilginç olmuyor ? Diğer milyarlarca insanın değil de, özellikle benim ruhumu, kendi benliğimi ifade etmemi, birey olarak kendimi bu kadar ilginç kılan şey nedir ? Modern sanatın büyük bir bölümüne bir büyüklük kuruntusu (megalomani) bulaşmıştır. Eskiden, resim sanatının klasik dönemlerinde bile karşınızda öznel olmayan bir şey vardı. Örnek olarak o dönemde bir ağaç resmi yapmaya veya ortaçağ sanatında ise arşetip, evrensel arşetipi, resmetmeye çalışırdınız. Şimdi ise kendi rüyalarınızı, kendi kişisel hayalî şekillerinizi ve estetik açıdan biri şu soruları sorabilir "Öyleyse ne anlatmak istiyorsunuz ? Neden bu ?" Tabiî ki, geleneksel sanat, sanatın sanat için yapılmasına kesinlikle karşıdır. Normal bir bakış açısına göre, bu deliliktir. Sanat, fazilet, güzellik veya doğruluğun kozmik (evrensel) değerini yansıtmalıdır.

■ *"İran Kültüründe Kutsal Sanat" başlıklı yazınızda "İslâmî kavramlaştırmaya göre, sanatın işlevi maddeyi soylulaştırmaktır" şeklinde bir ifadeniz var. Bu muhteşem - ve muhtasar. Soylulaştırılan maddeyle ilgili olarak - ki bu İslâm dünyasında yemek takımından ev planına kadar bir yelpazeyi kapsıyor olmalı. Bu onu algılayan herkesi etkiliyor mu ? Bu geleneğe yabancı birisi bir camiye girse, bu insan mutlaka etkilenir mi ? Kutsal sanatın sunduğunu alabilmek için belli bir eğitim almak gerekli mi ?*

■ Bunun dereceleri ve düzeyleri var. Genellikle sanatın kendi özel dili vardır. Çalışmadıkça her ikimizin de Sanskritçe'yi anlamayacağı gibi, bir sanat dünyasına girmek ve bu dünyanın dilini tam olarak anlamak her zaman kolay olmuyor. Yabancı bir uygarlık veya geleneğin sanatsal mesajını tam olarak kavrayabilmek için, tıpkı bir dil öğrenmek gibi, eğitim görmek gereklidir. Ancak, yine de maddenin soylulaştırılması, belli kozmik özelliklerin, belli güzellik formlarının madde aracılığıyla yansımasına izin verir. Bununla te-

masa geçenler herşeyi tam olarak kavramasalar bile mesajların büyük çoğunluğunu algılayabiliyorlar. Örneğin, ABD'nin orta batısındaki bir eyaletten el-Hamra'yı ziyaret eden Amerikalı turistlerin yüzde doksanının içeri girer girmez "O, ne kadar güzel" demesinin sebebi budur. Bu onların ilk yorumudur. Bütün mesajı, çok karışık geometrik sembolleri ve hattı ve neler yazılı olduğunu tam olarak anlamazlar, ama yine de maddenin iç (batınî) yapısının neşredilmesiyle oluşan ortam derhal etkisini gösterir. Madde şeffaflaşır. Fakat bazı insanlar kendilerine yabancı sanat formları karşısında neredeyse tamamen donuklaşır. Bu mümkündür. Amerika'ya ilk gelen beyazlara bakın. Bu insanlar Amerikan Kızılderililerinin sanatının değerini hiç anlamadılar. Bir de insanlar bu sanatın güzel olduğunu anlayana kadar geçen süre zarfında yavaş yavaş tahrip edilen sanat eserlerine bakın.

■ *Bu sıralar Peter Brook'un Mahabharata'yı sahneye koyduğunu şüphesiz biliyorsunuz. Günümüzde, geleneksel ifşa (revealed) dinlerinin dışında kalan ressamlar arasında çalışmalarını beğendikleriniz var mı?*

■ Bu cevaplandırılması zor bir soru. Peter Brook'la şahsen tanışıyoruz. Eskiden İran'a gelirdi ve kendisiyle günlerce kutsal sanat ve kutsal tiyatro konusunu tartışır ve bu unsurlardan bazılarının modern bir konuma getirilip getirilemeyeceği sorusunu cevaplandırmaya çalışırdık. Mahabharata'yı görmedim, fakat kendisi en azından bazı insanların kendi dünyalarını saran hümanistik sanatın dışında da bazı sanat formları olduğunun farkına varmalarını sağladı.

Müzik konusunda, kesinlikle geleneksel bir müzik olmamasına rağmen, geleneksel müziğin bazı özelliklerini koruyan klasik müzikle ilgilenen insanlar var. Edebiyatta T. S. Eliot ve Ezra Pound, şiirleri vasıtasıyla geleneği yeniden yaratmaya ve yeniden keşfetmeye çalışan iki büyük İngiliz şairi.

Bunların yanında Fransız şairi Claudel var. Bunları tamamen

geleneksel şairler olarak nitelendirmek mümkün değil, fakat bazı olumlu vasıfları var. Resim sanatında ise, Amerikan Kızılderili dilini güncel formlarla birleştirmeye çalışan Meksikalı bazı ressamlar ve belli vasıfları ortaya çıkaran Navajo ressamlarının çalışmaları önemli. Tam olarak geleneksel olarak nitelendirilmese bile ortada bir yerde olan Frithjof Schuon'un -bu zat aynı zamanda bir metafizikçidir - resimleri bunun güzel bir örneğidir. Demek ki, bu mümkündür.

■ *Bahsettiğiniz bu birkaç sanatçıda bile geleneksel sanata olan ilginin bir şekilde yeniden dirilmesi ortak bir özellik gibi görünüyor. Tabii ki, yüzyıllarca öncesinde mevcut olanla karşılaştırıldığında bu oldukça önemsiz kalıyor. Geleneksel sanatın bugünkü imkânları nelerdir? Çoğu insanın yaratıcı cevaplar vermek için elindeki imkânlar nelerdir? Günümüz bu açıdan oldukça karanlık bir dönem gibi görünüyor, gerçekten öyle mi ?*

■ Karanlık olduğu doğru. Ancak, hakikat bize ne kadar fazla ulaşılmaz olursa bizi dışardan o kadar fazla kucaklar. Bu da çok önemli telafi imkânı (compensation) sunuyor. Zamanın çok karanlık olması eski zamanlarda çok zor olan şeyleri hem mümkün kılıyor hem de kolaylaştırıyor. Bu yüzden, bu karanlık zamanlarda bile çeşitli imkânlar var. İnsanın ümidini hiçbir zaman kaybetmemesi gerekir. Fakat, tabiî ki, en önemli şey manevî açıdan zengin bir hayat yaşamak , ruhun derinliğini yaşamak, geleneksel bir disipline sahip olmak ve bu yüzden de benliğimizin derinliğinden Allah'a cevap verebilmek. Bunu bir kez başardıktan sonra ister muhasebeci, ister flütçü olalım, isterse bu ikisinin arasında bir meslekle uğraşalım yaratıcılık gücümüz hiçbir zaman eksilmez. İlâhî Emir'e, Allah'ın İradesi'ne uygun bir hayat yaşamanın her an Allah'a cevap vermek, O'nu zikretmek olduğunu anladığımız zaman hiçbir zaman şöyle yakınmayız : "Yaratıcı bir insan olmak istediğim için bütün hayatımı boş yere harcadım. Ama değilmişim, şimdi ise kitapları raflara yerleştirmekle uğraşıyorum". Bu cevap büroya gitmek,

odun kesmek veya resim yapmak olabilir. Bunlardan hangisini yaptığınız ikinci derecede önemlidir, çünkü kendi batınî doğamız bunu belirler. Bugün bir çok insan için yaratıcılık demek aslında kendi merkezleri yerine geçecek bir bedel bulmak demek. Bunlar kendi merkezlerini kendi dışlarındaki bu çalışmaya yerleştirir. Sık sık önemli çalışmalar yapan, fakat kendileri berbat kişiliklere sahip insanlara rastlamamızın sebebi budur. Kendi içlerinde merkezleri olmadığı için, bir anlamda bu tür insanların çalışmaları kendilerini temsil etmez. En önemli şey bir insanın merkezini keşfetmektir.

Çev: Aysel Danacı

14

İlk Peygamber*

■ *Hocam, çok kapsamlı bir soruyla başlayalım isterseniz. Nübüvvetin özünü oluşturan şey nedir ve neden nüvüvvete ihtiyaç vardır?*

■ Evvela, nübüvvet, ilahî hakikatin bazı cihetlerinin kevn âleminde vahyedilmesi, açılmasıdır. Yahut, metafizik bir dil kullanacak olursak, nübüvvet, ilahî hakikatin bir cihetiyle tezâhür âlemine yansımasıdır. Gördüğümüz haliyle bu dünya, tabi ki hakikat değil, hakikatin görünümlerinden sadece birini ya da hakikatin sadece bir düzeyini oluşturuyor. İlahî hakikat, mutlak ve nihaî olan hakikattır. İlahî olan ile onun tecellisi, tezâhürü arasında bir bakışaçısına göre kesinti veya boşluk, başka bir bakış açısına göre ise adem (yokluk) vardır. Tamamen ilahî bakış açısından hareketle bakıldığında ilahî olan dışında esasen başka birşeyin olmadığını söyleyebilirsiniz. İşte bu yüzdendir ki kimi metafizikçiler ve mistikler Bir'de yalnız ve yalnız Bir olanın bulunabileceğini söylemişlerdir. Bununla birlikte, insanların, başka bir ifadeyle mahluk olan âlem nokta-i nazarından bakıldığında ise zikrettiğimiz uçurum yahut boşluk vardır.

*Bu şöyleşi Gray Henry tarafından yapılmış; *Parabola*, Prophets and Prophecy, Vol. XXI, no. 1'de yayınlanmıştır.

■ *Peki bu işin başka bir yolu yok mu?*

■ Dolaylı olarak evet. İslamî bakış açısıyla konuşacak olursak kainatın yaratılmasının bir nedeni var. Ve bu neden de Allah'ın, yarattıkları yoluyla kendini bilmesi (görmesi)dir. Hz. Peygamber'in aktardığı ve Allah'ın mütekellim olarak hitabettiği bir hadis-i kudside Allah, "Ben gizli bir hazineydim, bilinmek istedim. Bilineyim diye bu âlemi yarattım" buyurur. Bu demektir ki kainatın bir amacı var. Bu amaç, İlahî Esaslara dönüştür. Ne var ki, İlahî Esaslar'ın yardımı olmaksızın bu dönüş de mümkün değildir. Dolayısıyla, varlığı vacib olan İlahî Esas, Rahmet gibi bir sıfata sahiptir. Ve Rahmet-i İlahîye, nihaî anlamda bütün kevn âlemi için, daha özel olarak da insanlar için İlahî olana dönüşü mümkün kılmak üzere yol göstericilik sağlar.

■ *Bu güzel. Peki peygamberliği bize tanımlayabilir misiniz?*

■ Bu kelimenin İngilizce karşılığı, Sanskritce, Arapça veya diğer geleneksel dillerdeki karşılığına göre çok daha fazla muğlak. İngilizcede "nübüvvet ve vahiy" sınırları müphemleşmiş kelimeler. Kafasını az çok geleceğe dair düşüncelerle meşgul eden birisine batıda peygamber (kâhin) deniyor. Fikirleri kısa zamanda rağbet gören kimi düşünürler de öyle. Sözgelimi, ondokuzuncu yüzyılda, bütün dinlere karşı olmuş kimiş şahsiyetler bugün yirminci yüzyılın "peygamberleri" olarak görülüyorlar. Yani bu terim kesin tanımını yitirmiş durumda. Arapçada ise peygamberliği tanımlamak üzere kullanabilecek neredeyse bir kelimeler galaksisi var denebilir. Ama bunlardan en önemlisi NBY kökünden gelen nübüvvet kelimesidir. Nübüvvet, "haber getirme" anlamına gelir. Böylece nebi kelimesi de "peygamber", yani İlahi olandan gelen haberlerin müjdecisi, bize O'ndan birşeyler getiren kişi anlamına gelir. Dolayısıyla peygamberin Allah'a olan irtibatı ve bizi ilgilendiren şeylere dâir haber getirilmesi hep bu peygamber kelimesinin Arapça karşılığının etimolojisinde mevcuttur.

■ *Ve söylediğiniz gibi getirdiği haber çok temel birşey. Çünkü bizim varoluşumunuzun, İlahi Olan'a dönüşümüzün hakiki anlamıyla alakadar birşey.*

■ "İyi Haber" (Good Nevws). Yani, sadece bizim bu dünyadaki durumumuzla -kim olduğumuz, ne olduğumuz- değil aynı zamanda ne olmamız ve nereye gitmemiz gerektiğiyle de ilgili haberlerin ikisini de içeren birşey.

■ *Az önce peygamberlik (nübüvvet) kavramının geleceğe dair haber vermek gibi başka bir anlama nasıl kaydığını anlattınız.*

■ Evet. Eski Ahit'te veya Yuhanna İncil'inde okuduğumuz gibi ve İslâm peygamberinin -meselâ, dünyanın sonuna dair ihbarları gibi- geleceğe dair kehanetler, peygamberlik işlevinin gerekli ve meşhur taraflarıdır, bunda hiç kuşku yok. Ama bu, geleceğe dair bir içgörüye, basîrete ulaşmış herkesin peygamber olduğu anlamına da gelmez. Peygamber olmamasına rağmen varoluşun bilinmeyen zamansal boyutlarına bakışı bir şekilde nüfuz edebilen ve bu yüzden gelecekteki olaylara ilişkin önceden birşeyler söyleyebilenler de var. Modern dünyada, İlahî Düzen, spiritüel düzen ve psikolojik düzen arasında bir ayrıma gidilmemiştir. Bunların hepsi-özellikle de spiritüel ve psikolojik olanlar- birbirlerine karıştırılmışlardır. İnsanlar sıklıkla psikolojik âlem yahut olayların meydana gelişini belirleyen psikolojik mekanizmalara ve hatta kozmik varlığın kimi unsurlarına yönelik bir içgörüye sahip durumdalar. Halbuki nebevî bilginin kaynağı Allah olmasına rağmen böylesi bir anlayış nebevî bilgiyle karıştırılmaktadır. Nebevî bilgi, psikolojik bir içgörüden ve hatta "kozmik bilinç"ten kaynaklanmaz. Çünkü bu türden bir bakış ya da öngörü zâhirî âleme aittir.

■ *Peki Taayyün etmeyene nasıl ulaşacağız?*

■ Sizin için tercüme etmem lazım gelen Farsça bir söz vardır: "Kalpten çıkan söz kalbe gider." Sözleri, kalbinden çıkanın söyle-

dikleri özel bir titreşime sahiptir. Şimdi peygamberlere gelince, onların sözleri onların kalbinden de gelmiyor; onlar Allah'tan, İlahî olandan geliyor. Ve bu yüzden bu sözler, bizim zihnî veya psikolojik hayatımızdan çok daha derin olan varoluşsal hakikatimizin muayyen bir düzeyinde tınlamaktadır. Varlığımızın tam da merkezine tesir ediyorlar. Bu sadece içerikten değil aynı zamanda hakikati açıklayan peygamberlerin söyleyiş tarzları yani bir yoldur da.

Bir sıradanlıklar dünyasında yaşayan bizler için bir peygamberle karşılaşmanın ne demek olduğunu tahayyül etmek oldukça zordur. Yüzyıl önce bir insanın ayda yürüyebileceğini tahayyül etmek o zamanın insanları için ne kadar imkansızsa bu da bizim için öyle imkansız. Diyebilirsiniz ki bu onların hayal dünyalarında yer almıyordu. İşte zaten tam da bu sebepten dolayı bize seslenen peygamberin sözlerinde, getirdiği mesajda ne olduğunu anlamakta büyük güçlük çekiyoruz. Halbuki bu sözler bizim varlığımızın merkezinden geliyor. Çünkü Allah bizim karşımızda sadece müteal olarak bulunmuyor. Allah, bizim varlığımızın tam merkezinde bulunuyor. Dolayısıyla bu, varlığımızın en derin katmanından en derin merkezimizden yapılmış bir çağrıdır. Bu çağrı -eğer mistik bir dil kullanacaksak nihai anlamda bizden içeri olan (İlahî Olan'daki) kendimizden bize yapılan bir çağrıdır. O, bize seslenen asıl "ben"liğimizdir.

■ *Bu aslî (primordial) tabiat -ki Göklerin Krallığı, melekût âlemi de onun içindedir- titreştiği, ihtizaza geldiği zaman, tanınmaya da başlar. O zaman, hakikaten kim olduğumuzu idrak etmeye başlarız.*

■ "Hakikaten biz kimiz?" İslamî mutasavvıflar şu doktrini geliştirdiler: geleneksel anlamıyla aklımızı kullandığımızda içimizdeki bu ilâhî bilgi organını uyandırmış oluyoruz. Böylelikle, nübüvvet işlevine yaklaşmış oluyoruz. Zira, akla sahip olmakla herbirimiz içimizde bir "peygamber"e sahip olmuş oluyoruz. Ve işte bu yüzdendir ki peygamber bize sadece ne yapmamız gerektiğini değil herşeyden öte en üst düzeyde neyi bilmemiz ve nasıl olmamız gerektiğini de öğretiyor. İlk sorunuza dönecek olursak, nebevî mesajda cezbet-

me kabiliyetine sahip fıtrî birşeyler var. Ve bu Allah'ın kendisinden geldiği için bir teolog, bir mistik veya bir filozofun mesajından farklıdır. Bu nedenle de, en basit çobandan en derin mistik yahut felsefî zihne kadar her tür insana seslenmektedir.

■ *Nübüvvet hakikati neyi içeriyor?*

■ Nübüvvetteki hakikat, geldiği kaynak dışında birşey değildir. Çünkü İlahî olan aynı zamanda Hakikat'tır. Ve bundan dolayı, nübüvvet hakikati, kaynağına teslimiyeti içerir. Eğer tekrar İslâm'ın nübüvvete dair öğretilerine dönecek olursak, İslâm'a göre peygamber hiçkimseye hiçbir şey borçlu değildir. Dinler tarihi çalışmalarının modern yoluna göre peygamber başkalarından etkilenmiş, bir diğer peygamber de başkalarından etkilenmiştir. Tradisyonel bakışaçısında ise bu tamamen saçma birşey. Bir peygamber Allah tarafından intihap edilmiştir. Siz kendi kesbinizle peygamber olamazsınız. Büyük bir mistik, mutasavvıf yada filozof olmanın aksine olarak ne resmi, zahirî bir eğitimden geçerek ne de enfüsi tasfiye ile peygamber olamazsınız. Allah, bir peygamberi seçer.

Şimdi, bir peygamberi seçmekle Allah, tabiatında taşıdığı mesajı tahrif edecek, ihlal edecek hiçbir unsur bulundurmayan bir aracı mesajını iletmek üzere seçmiş oluyor. Bu yüzden, nübüvvetin hakikati, tam da nübüvvetin tabiatında bulunuyor. Çünkü, Allah, hakikattır; Alîm-i Külli Şey'dir ve rahmet sahibidir. Dünyaya tahrif edilmiş bir hakikat sunmak istemez. Peygamberler dünyaya hakikatin farklı versiyonlarını sunarlar. Çünkü Semavattan gelen muhtelif mesajları alması gereken farklı topluluklar var. Ama hiçbir surette hakikatin çarpıtılmış bir versiyonunu sunmazlar. Ve bu nedenle de bir peygamber her ne söylüyorsa, o doğru olmak zorundadır. Çünkü, Hakikat tarafından seçilmiş bir kanal yoluyla bütün bu hakikatlerin kaynağından gelmektedir. Allah'ın mesajını çarpıtmayacak bir kanalı seçecek bir kudretten gelmektedir. Dolayısıyla, bütün bu şartlar metafizik olarak nübüvvet gerçeğinde vardır.

■ *Hazret-i Muhammed'in medfun olduğu yeri ziyaret etmek üzere hiç Medine'ye gittiniz mi?*

■ Medine'ye gitme lezzetini çok kere tattım. Orada Peygamber'in huzurunda insan cennet rayihalarını duyumsuyor. Bu öylesine güçlü bir koku ki sözkonusu doktrin hakkında pek fazla bilgisi olmayan ya da üst düzey bir spiritüel tecrübe yaşamamış olan basit insanların bile tıpkı bir mıknatıs gibi cazibesine kapıldıkları birşeydir. Çünkü, İslâm'a olan imanları gereği kalplerinde aynı zamanda peygamber sevgisi de vardır. Şunu da eklemeliyim ki, tek başıma Kâbe'nin içinde bulunma şerefini de yaşadım. Kâbe'nin içindeyken artık tamamen varlığın dikey ekseninde bulunuyorsunuz. Bir anlamda, artık orda değilsiniz; bir fenâ hâli, katışıksız bir aşkınlık yaşıyorsunuz. Peygamberin kabrindeyken ise insan, cennet hakikatini yaşıyor!

■ *Yazık ki çoğumuz hakikî peygamberlere kulak vermeyi beceremiyoruz.*

■ Evet. Modern dünya artık Allah'tan korkmuyor ve korkmadığı için de nübüvveti bir zaruret olarak değil olsa olsa bir tercih olarak görüyor. Ancak Nebevî gelenek, hakikate göre hareket eder ve hakikatin hiçbir parçası gelenek için alandışı değildir. "Pekâlâ, eğer Allah beni yalnız bırakırsa, ben de O'nu yalnız bırakacağım" diyemezsiniz. Çünkü, kendi bedeninizi, hayatınızı ve etrafınızdaki herşeyi yaratan siz değilsiniz. Tradisyonel bakış açısına göre peygamberin mesajına kulak verme zorunluluğumuzun nedeni şudur: Allah sadece Rahman değil aynı zamanda Âdil'dir de. Ve kesinlikle merhamet sahibi olduğu için, O bize bir mesaj gönderdi. Bu mesajı dinlememek için hiçbir mazeretimiz olamaz. Şimdi mesuliyet bizim omuzlarımızda. Hesap günü Allah huzurunda, "Şey, bilmiyordum, bana kimse söylemedi" diyemeyiz.

İnsan olmanın görkemli güzelliği ve aynı zamanda büyük tehlikesi tam da yaptığımız bir tercihin arkasında gizlidir: Allah'ın çağrısını dinlemek veya kulak tıkamak. Ve, ben bir adada yaşıyordum

ve hiçbir zaman bu mesajı işitmedim diyebilecek birinin mazeretinin önüne de peygamberliğin evrenselliği ile geçilmiştir. Dünya tarihinin bu devrinin son büyük kitabı olan Kur'an, bunu defalarca tasdik etmektedir. Bundan dolayı da kimse "Efendim, ben Madagaskar'daydım ve dünyadaki hiçbir dinin mesajını duymadım. Bu yüzden, herhangi bir çağrıyı dinlemek zorunda değilim" diyemez. Bir peygamberin mesajı çok ciddidir; bizim nihaî sonumuzu, varlık nedenimizi ve gideceğimiz son yeri ilgilendirir.

■ *Peygamberlik bir ihsan mıdır; yoksa çalışarak kazanılabilen bir şey mi?*

■ Peygamberlik insanın kesbiyle kazanılmaz. Daha önce de söylediğimiz gibi peygamberi Allah seçer. Peygamberin, yapmak üzere seçildiği fonksiyonu kabul edip etmeme gibi bir tercih durumu sözkonusu değildir. Ama bizim peygamberlik mesajına yaptığımız katılım, evvela, kendi payımıza serbest bir seçimdir. Ve en derin düzeyde, hakikat mesajını seçmiş olma güzelliğine sahip olmanın kendisi bir Semavî İhsandır. İlahî Rahmete dayanmaktadır. Güneşi görmek üzere gözleri açık tutmanın kendisi büyük bir ilahî lütuftur. Dolayısıyla, bu soruda gündeme gelen çelişki insanlar nezdinde yoktur. Allah nezdinde ise bu ilahî tercih meselesidir.

■ *Nübüvvet, bütün otantik öğretilerin bir parçası mıdır?*

■ Eğer Allah'ın evrensel tecellisi, İlahî Hakikat yahut İlahî Esas anlamında alıyorsanız, evet. Hatta kişisel olmak zorunda da değil. Buda'nın aydınlanması formunda olabilir. İslamî bakışaçısına göre Buda büyük bir peygamberdir.

Bütün öğretilerin kaynağı nübüvvettir. Yani, (Batıda yirminci yüzyıl ile Greco-Roman medeniyetinin çöküş dönemi hariç) insanlık tarihinin hiçbir döneminde nebevî işlevle kendisini ilintilemeyen tek bir mutasavvıf ya da mistik ortaya çıkmamıştır. Taoist olmayan, Lao Tse'nin yarattığı evrene mensup olmayan hiç-

bir Taoist üstad gösteremezsiniz. Krişna yahut Rama gibi müteces-sit mabutların tecelli evrenlerine mensup olmayan tek bir Hindu öğretici bulamazsınız. Bütün konfüçyan üstatlar Konfüçyandırlar. İslamî bakış açısıyla, Konfüçyüs'ün, peygamberlik işlevini Çinlilerin dünyasında gerçekleştiren bir peygamber olduğu söylenebilir.

Geleneksel Hıristiyan toplumu dahil, bütün geleneksel toplumlarda çağdaş bir mürşidle nübüvvet kaynağı olan peygamberin kendisi arasındaki bağlantı her zaman için açıktı. Öğreti gizli olabilirdi; ama bağlantı herkesin görebileceği şekilde açıktı. Bugün sözümona bazı modern mürşidler arasında öğreti açıkta iken bu öğretici ile öğretisinin kaynağı arasındaki ilişki ekseriyetle müphem kalmaktadır. Dolayısıyla bu ikisi arasındaki münasebet 180 derecelik bir sapma olmaktadır.

■ *Kur'ân, bütün zamanlarda insanların kendi dillerinde bir öğretici ya da bir peygambere sahip olduklarına işaret etmiyor mu?*

■ İslamda peygamberliğin muhtelif düzeyleri var. Danyal ve Musa'nın ikisi de İbranî peygamberlerdir. Ama aynı düzeyde değiller. "Gerçekten de her millete bir elçi gönderdik" diyor Kur'ân. Bununla beraber, İbrahim, İsa ve İslâm Peygamberinin yaptıkları türden bir din tesis etme vazifesi çok az peygambere Allah tarafından verilmiştir.

Kur'ân'ın peygamberliğin en üst düzeyi olan bir din tesis etme anlamında millete Allah tarafından peygamber gönderildiği konusunda hükmü sarih bir hükümdür. Bunu inkâr etmek, Kur'ân'ın açık hükümlerini inkâr etmek olur. Ve muhtemelen yeryüzünde Kur'ân kadar, dinin global tabiatını vurgulama hususunda evrensel olan başka hiçbir metin yok. Kur'ân, tarih içindeki her dinin otantik öğretilerini muhafaza edebildiğini söylemiyor. Çünkü, dünyadaki başka herşey gibi bir dinî cemaat da çürüyebilir. Ama, esasında anlaşılması gereken şudur: Semavattan, hakikatin

aşkın kaynağından gelen din olgusu evrenseldir. Hiçbir ırkla mukayyet değildir. Hiçbir coğrafya ya da coğrafi bölgeyle, hiçbir dil yahut zamana bağımlı değildir. Yani, insan olmak demek vahyin muhatabı olmak demektir. Ve bunun anahtarı şu hakikattır ki ilk insan, ilk anthropos yani Âdem aynı zamanda bir peygamberdi. Dolayısıyla nübüvvet insan olma halinden ayrı birşey değildir.

Çev: Mücahit Bilici

söyleşi dizisi: 2

SÖYLEŞİLER
Seyyid Hüseyin Nasr



Seyyid Hüseyin Nasr'ın yazılarıyla ilk tanışma, geride ya tatlı bir şaşkınlık bırakır ya da tam aksine can sıkıntısı ve kasvete sebeb olur. Bıraktığı etki ister olumlu ister olumsuz olsun, bunun tek bir sebebi vardır: Parlak bir zekânın ürünü olan, muazzam bir bilgi birikiminin desteklediği, kolay anlaşılır ve ateşli bir dille yazılmış bir "din" veya daha doğrusu Nasr'ın kendi ifadesiyle "gerçek anlamda Gelenek" müdafaası.

ISBN 975-574-038-4



insan yayınları